

FRANCESCA MICHELINI

Sostanza e assoluto

La funzione di Spinoza
nella «Scienza
della logica» di Hegel





Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*

FRANCESCA MICHELINI

**Sostanza e assoluto.
La funzione di Spinoza
nella «Scienza della logica»
di Hegel**



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi, Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger, Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian Troll, Lorenzo Zani

MICHELINI, Francesca

Sostanza e assoluto : la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel / Francesca Michelini. - Bologna : EDB, 2004. - 211 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 9)

ISBN 88-10-40386-X

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich e Benedictus de Spinoza 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik

193.

Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2004 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40386-X

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2003

a Ornella

Indice

Premessa	9
Prefazione , di Leo Lugarini	11
Introduzione. Hegel 'spinozista conseguente'?	15
Capitolo primo: Tra «essere» e «concetto»: struttura e movimento della logica speculativa	27
1. L'«aporia» dell'inizio	27
2. Sapere assoluto e «Erinnerung»	34
3. La «pienezza» del puro essere	38
4. La totalità concreta del concetto, «germe» dell'«intero sviluppo»	43
5. Concetto, metodo assoluto e «riflessione in sé»	49
Capitolo secondo: Importanza e limiti della sostanza unica: l'immagine di Spinoza nella Dottrina dell'essere	55
1. Il «tuffo» nell'«etere» della sostanza unica e il cominciamento della Logica	55
2. Spinoza e Parmenide: l'inizio come fine	58
3. Spinoza e l'Oriente	66
4. «Omnis determinatio est negatio»	73
5. «Ogni determinazione è una «riflessione in sé»»	78
6. Finito e infinito	82
7. Le determinazioni del concetto	94
8. La sostanza tra «smisurato» e «indifferenza assoluta» ..	98
Capitolo terzo: La trasformazione dell'assoluto spinoziano nella Dottrina dell'essenza	105
1. La «confutazione» dello spinozismo	105
2. L'assoluto	113

3. La trasformazione del «cubo» spinoziano: il modo dell'assoluto	118
4. La 'scomparsa' dell'assoluto (excursus)	125
5. La funzione dell'assoluto nella «Scienza della logica» ...	133
6. La monade di Leibniz	140

Capitolo quarto: Dalla Dottrina dell'essenza alla Dottrina del concetto: il completamento dell'autentica confutazione di Spinoza

145

1. Dalla sostanza al concetto	145
2. La sostanza nella «Scienza della logica»	149
3. L'emergere della «causa sui».....	158
4. 'L'inveramento' della sostanza nel concetto	162

Appendice

Il ruolo di Spinoza nelle «Logik-Vorlesungen» (1817-1831)	173
---	-----

Bibliografia	185
---------------------------	-----

Indice dei nomi	209
------------------------------	-----

Premessa

Questo lavoro costituisce la versione riveduta e corretta della tesi di dottorato, discussa presso l'Università degli Studi di Genova nel 2001. Desidero ringraziare il Collegio dei Docenti del Dottorato di Ricerca e del Dipartimento di filosofia di Genova per tutti i consigli, i rilievi critici e l'autorizzazione a trascorrere una parte considerevole del periodo di studio presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera. Un grazie, in particolare, a Luciano Malusa per aver sostenuto questo progetto nella sua fase finale e a Domenico Venturelli per aver consentito un periodo successivo di aggiornamento delle ricerche svolte. Determinante, nella fase finale della stesura, è stata anche l'attribuzione di una borsa di studio da parte del DAAD di Bonn; è doveroso menzionare Wilhelm Vossenkuhl per l'interesse dimostrato e l'approvazione del progetto di ricerca, e tutti i bibliotecari della Bayerische Staatsbibliothek per aver reso, attraverso la loro disponibilità e gentilezza, sereni e fruttuosi gli anni di ricerca.

Un ringraziamento del tutto particolare va ad Antonio Autiero, direttore del Centro per le Scienze Religiose di Trento (ITC-isr), che ha sostenuto questo lavoro e ne ha accolto la pubblicazione nella collana del Centro; non possono inoltre essere dimenticati tutti i colleghi e amici dell'ITC-isr per il supporto in termini di discussione critica, sostegno morale e per la condivisione di questa ed altre esperienze di ricerca.

Molto importanti, nella genesi del lavoro, sono state le sollecitazioni ricevute negli anni 1997-1998 durante i seminari tenuti a Monaco da Dieter Henrich, le cui opinioni ho potuto discutere puntualmente anche con Marcelo Stamm, cui va tutta la mia gratitudine per il paziente ascolto e l'ampia discussione critica delle tesi fondamentali del libro. Il più grande ringraziamento va tuttavia a Leo Lugarini – la lettura dei cui scritti ha costantemente accompagnato le mie ricerche hegeliane – per aver accettato di leggere e commentare il lavoro in vista della pubblicazione.

Il rigore metodologico e scientifico, l'onestà intellettuale e l'incoraggiamento di Giulio Severino, che hanno stimolato la nascita e hanno accompagnato, in più fasi, l'elaborazione del lavoro, spero possano rimanere un esempio per il miglioramento delle mie ricerche future.

Trento, dicembre 2003

Prefazione

di *Leo Lugarini*

Nel variegato scenario dell'odierna letteratura hegeliana campeggia, con forte spicco, la questione del rapporto di Hegel con Spinoza. Fa da sfondo la situazione spirituale del tempo, dal pensatore di Stoccarda diagnosticata già a Berna e Francoforte come età di lacerazioni e scissioni e più tardi, a Jena nella *Differenzschrift*, compendiata in una drastica formulazione: nella cultura dell'epoca «ciò che è apparimento dell'assoluto si è isolato dall'assoluto stesso e si è posto come alcunché di indipendente» (*Diff*, p. 12; p. 13). È una dualistica prospettiva, codificante l'usuale separazione del finito dall'infinito, alla quale fa subito da contraltare, nella giovanile ottica di Hegel, l'affermazione spinoziana dell'unità del reale: la dottrina dell'unica, infinita *substantia*, squadernantesi tramite gli attributi in una massa di innumerevoli modi ovvero di enti individuali. Ed ecco la ben nota formulazione nella *Fenomenologia dello spirito* del problema che filosoficamente Hegel vede scaturirne: «intendere ed esprimere il vero non solo come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto» (*Phän*, p. 18; p. 13). Ai fini di una restaurazione dell'unità del reale diviene allora epicentro il concetto della sostanza, in quanto base di partenza di un processo volto a trasformarla in soggetto.

È il compito che nella *Scienza della logica* prende il titolo di «vera confutazione» della filosofia spinoziana, intendendosi, in generale, non la semplice critica di una dottrina filosofica, bensì il reperimento della posizione di pensiero (dello *Standpunkt*) che la sottenda ed il mostrare come essa trapassi, *sponte sua*, in una posizione ulteriore. In questa visuale, la verace confutazione dello spinozismo comporta che si faccia leva sulla *substantia*, in quanto espressione dello specifico *Standpunkt* di Spinoza, e che se ne esibisca l'intrinseco risolversi nel «soggetto», ovvero, secondo la prospettiva della *Scienza della logica*, nel concetto. Ed è la «genesì del

concetto» l'apporto saliente di quel «disvelamento della sostanza» cui la progettata confutazione dà adito. Sotto questa luce Hegel appare, per eccellenza, spinozista, anzi spinozista conseguente. È il punto di vista per lo più adottato nel considerare il rapporto del pensatore di Stoccarda con l'autore dell'*Ethica*; ma questa è pure la linea interpretativa che nel presente volume viene sottoposta a vaglio e controbattuta.

L'autrice la discute addentrandosi nella *Scienza della logica* ed esplorandone i luoghi dove il concetto della sostanza prende risalto, sia nella Dottrina dell'essere, sia in quella dell'essenza ed infine nella Dottrina del concetto. Nel passaggio dall'una all'altra sfera la fisionomia della sostanza muta fortemente: l'autrice ne coglie ed efficacemente ne lumeggia le mutazioni, col risultato di negare che nel corso dell'opera Hegel trovi in Spinoza – come anche Heidegger ebbe a sostenere – il «compiuto», benché non ancora innalzato al più alto livello, «*Standpunkt* della sostanza».

In primo luogo la Dottrina dell'essere. La sostanza vi compare verso il termine, in connessione col tema della *absolute Indifferenz*, riducendosi però ad un abisso ove l'intera molteplicità del finito scompare e che la assimila, piuttosto, all'emanatismo orientale e anche all'indeterminato essere eleatico. È una sua configurazione che impedisce di riconoscerla inizio di un processo confutatorio del tipo accennato. Squadernandosi nei modi, la sostanza presso Spinoza si disperde in una sterminata moltitudine di evanescenti individui. Hegel commenta che le manca il «ritorno in se stessa»; le fa cioè difetto il circolare movimento della *Reflexion in sich*. Per questa principale ragione la sostanza spinoziana non può fungere da valido basamento per un processo che ne mostri il trasporarsi – «da lei stessa» – su una posizione ulteriore. Ma ecco che, nella Dottrina dell'essenza, sopravvenendo il principio della riflessione in sé, la sostanza cambia fisionomia. Hegel utilizza la sequenza spinoziana (sostanza [l'«assoluto»], attributi, modi), additando però nei modi non la semplice negazione degli attributi, bensì la negazione di quella negazione della sostanza che gli attributi stessi sono, e riconoscendoli non più dispersioni dell'assoluto, ovvero della sostanza, ma sue autentiche manifestazioni. È la rivalutazione – in dissenso da Spinoza – dell'individuale, ossia del finito e in genere delle differenze; ed è insieme un gran passo verso la rinsaldatura del finito con l'infinito e la riaffermazione dell'unità del reale. È tuttavia per il tramite di un'essenziale rettifica dello *Standpunkt*

spinoziano che nella *Scienza della logica* questo grandioso risultato viene di fatto raggiunto; né Hegel, in questa chiave, può dirsi spinozista, per di più conseguente, mentre appare autore, piuttosto, di una fondamentale rettifica nei confronti di Spinoza.

Nel corso del presente lavoro il distacco di Hegel dal pensatore olandese viene poi chiarito ulteriormente riandando al passaggio al concetto. Di nuovo il tema della sostanza sta in primo piano; ma ora essa si risolve in relazione di sostanzialità, articolantesi a sua volta in relazione di causalità e in azione reciproca. Anziché rinviare ad un monolitico blocco metafisico, a quel punto il tema della sostanza viene a configurare una problematica relazionale, concernente le singole «effettualità» (presso Spinoza: i modi) e così articolata da stringerle assieme con le cadenze dell'universale determinantesi come particolare e come singolare, vale a dire del concetto in quanto tale. Ed è la sostanza risolta appunto in dinamica relazione di sostanzialità – e non, certamente, l'immota *substantia* spinoziana – a far da piedistallo per queste abnormi conclusioni.

L'interpretazione di Hegel come spinozista conseguente ne risulta ulteriormente contraddetta, mentre ne esce maggiormente avvallata la linea interpretativa sostenuta in questo pregevole volume.

Introduzione.

Hegel ‘spinozista conseguente’?

«Hegel va al di là dello spinozismo e giunge a un sistema della libertà, percorrendo però una via del pensiero *soltanto ancora più alta* di quella di Spinoza, ma insieme *identica*.»

F.H. JACOBI, *Lettera a Neet* (30 maggio 1817)

«Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo» (W, 20, pp. 163-164; 3, II, p. 137). In queste parole Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, compendia non solo l’altissima considerazione in cui tiene la figura del «divin Spinoza» ma anche l’impossibilità, per chi voglia iniziare a filosofare, di sottrarsi ad un confronto teoretico con la sua filosofia. In effetti, tutto l’itinerario speculativo di Hegel, dagli scritti giovanili sino all’ultima edizione della *Scienza della logica*, è contraddistinto da un confronto serrato con i concetti chiave della filosofia spinoziana, e, in particolare, da un ripensamento del suo principio della sostanza.

I primi contatti di Hegel con Spinoza risalgono, infatti, già agli anni giovanili di Tubinga. Accanto alla lettura di Platone e di Kant, i compagni dello *Stift* discutevano con calore proprio della filosofia spinoziana: ne è testimonianza lo *Stammbuch* hegeliano di

Per non appesantire eccessivamente l’apparato note, si è deciso di inserire nel testo, tra parentesi e con l’utilizzo di abbreviazioni, i rimandi ai testi hegeliani citati più di frequente. Dopo la sigla e l’eventuale numero di volume, è stata citata la pagina dell’edizione tedesca e, se esistente, quella della relativa traduzione italiana. Per la *Logica* dell’*Enciclopedia* si è invece preferito indicare il paragrafo, seguito da eventuali *Anmerkungen* (indicate con A) e *Zusätze* (indicati con Z). Il confronto con le edizioni originali ha indotto talvolta, ove necessario, a modificare la traduzione rispetto a quella delle edizioni italiane citate (la traduzione è nostra, ogni qualvolta non ne esista una italiana).

quegli anni in cui, vicino ad una frase di Goethe, appare vergato, probabilmente da Hegel stesso, il motto $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$, che Lessing aveva impiegato per caratterizzare la «summa della filosofia», lo spinozismo. Una formula che riconduce immediatamente al colloquio, di pochi anni prima, di Jacobi con Lessing, durante il quale quest'ultimo avrebbe affermato:

«i concetti ortodossi della divinità non sono più per me, io non li posso più gustare: $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$! Non conosco nient'altro ... Non c'è nessun'altra filosofia che quella di Spinoza».¹

Il resoconto della celebre conversazione viene offerto da Jacobi nelle *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza*, che notoriamente, tra lo scandalo ed il plauso dei contemporanei, provocarono l'esplosione del dibattito sullo spinozismo.

L'esposizione dettagliata ed accurata della dottrina di Spinoza che Jacobi, allo scopo di dimostrarne l'insostenibilità, offre negli *Spinoza-Briefe*, costituisce anche per Hegel un primo, fondamentale approccio allo spinozismo:² in un momento sostanzialmente dominato dall'egemonia dei kantiani la ripresa di Spinoza tramite le *Lettere* jacobiane viene a costituire per Hegel, Hölderlin e Schelling il punto di partenza da cui formulare le critiche alla filosofia trascendentale.³ A dire il vero, già nella biblioteca degli Steiger

¹ F.H. JACOBI, *Werke*, IV, 1-2, pp. 54-55; trad. it., p. 67.

² Che anche Hegel abbia avuto il suo primo contatto con Spinoza attraverso gli *Spinoza-Briefe* è comprovato, oltre che dalla formula dello *Stammbuch*, anche dalla testimonianza di Rosenkranz, secondo cui Hegel ed i suoi compagni avrebbero letto le opere di Jacobi: oltre l'*Alwill* e il *Woldemar*, in particolare proprio i *Briefe*. Cfr. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 40. Quest'opera rimarrà per Hegel un punto di riferimento interpretativo costante, anche quando potrà avere diretto accesso ai testi spinoziani. Per l'importanza della mediazione jacobiana nella lettura hegeliana di Spinoza si veda il saggio di L. LUGARINI, *Fonti spinoziane*, pp. 21-36, in particolare pp. 23-25.

³ Questo vale, come è stato notato, in particolar modo anche per la successiva evoluzione del pensiero di Schelling che, in una lettera (6 gennaio 1795) a Hegel, allora già a Berna, scriveva: «la filosofia non è ancora giunta alla sua fine. Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse. E chi può comprendere i risultati senza premesse?» (*Briefe*, I, p. 14; I, p. 107) e rispondeva a tale interrogativo dicendo che, dal canto suo, stava lavorando ad un'etica «à la Spinoza», da usare quasi come un antidoto contro il diffuso kantismo. In un'altra celebre lettera, di un mese dopo soltanto, esprime all'amico la necessità di articolare il criticismo, così come si è configurato nella prosecuzione fichtiana, sul punto di partenza di Spinoza: «Nel frattempo sono diventato spinozista! Non ti stupire. Vuoi sapere in breve come? In Spinoza il mondo (l'oggetto in senso proprio in contrapposizione al soggetto) era tutto; per me, lo è l'*Io*. La vera differenza tra la filosofia critica e la dogmatica mi sembra risiedere nel fatto che la prima prende le mosse dall'*Io* assoluto (non ancora condizionato da alcun oggetto), mentre l'altra dall'oggetto assoluto, o Non-Io. Quest'ultima, nella sua

a Berna, Hegel potrà trovare, accanto ai libri di Shaftesbury e di Rousseau, sicuramente una copia del *Trattato teologico-politico*: in ogni caso rimane difficile da stabilire se o quando ne abbia fatto una lettura diretta. È assai probabile che per tutto il periodo di Berna, ma anche in quello successivo di Francoforte, i contatti di Hegel con il pensiero di Spinoza siano avvenuti sempre per via indiretta, tramite la lettura degli *Spinoza-Briefe* e attraverso la mediazione delle opere di Schelling.⁴ A Francoforte, inoltre, Hegel ha certamente modo di prendere maggiore confidenza con lo spinozismo tramite i frequenti colloqui con Hölderlin, il quale introduce il collega in un circolo di amici, il cosiddetto ‘circolo di Homburg’, il cui denominatore comune, se non proprio nella filosofia di Spinoza, consisteva almeno nell’*ἐν καὶ πᾶν*.⁵ Tuttavia, negli schizzi e nei progetti del periodo di Tubinga, Berna e Francoforte, non si trova ancora traccia di un vero e proprio confronto diretto di Hegel con Spinoza.

Con certezza, la lettura di buona parte dei testi e delle lettere di Spinoza avviene a partire dal soggiorno a Jena: risale infatti a questo periodo, con tutta probabilità tra l’autunno del 1801 e il marzo del 1803, l’importante episodio della collaborazione hegeliana all’edizione delle opere di Paulus.⁶ Il compito che Hegel vi svolge è in realtà piuttosto circoscritto: si tratta di confrontare la traduzione francese delle *Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum*

estrema conseguenza conduce al sistema di Spinoza ... Per me il principio sommo di ogni filosofia è l’Io puro, assoluto, ossia l’Io in quanto semplice io, non ancora affatto condizionato dagli oggetti, ma posto dalla libertà. L’alfa e l’omega di ogni filosofia è la *libertà*» (*Briefe*, I, p. 22; I, p. 115). Soltanto pochi giorni prima, in una lettera del 26 gennaio 1795, Hölderlin aveva comunicato a Hegel il rapporto, da lui stabilito, tra la sostanza di Spinoza e l’Io di Fichte: «Il suo Io assoluto (= sostanza di Spinoza) contiene tutta la realtà; esso è tutto e fuori di esso non c’è nulla» (*Briefe*, I, p. 19; I, p. 113). Per questi riferimenti si veda, in particolare, il saggio di H.-Ch. LUCAS, *Causa sive ratio*, pp. 186 ss.

⁴ Nel 1800 esce inoltre la seconda edizione del saggio di Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, altra opera fondamentale dello *Spinozismusstreit*, che verrà recensita dallo stesso Hegel poco tempo dopo. È difficile però considerare Herder come una fonte dello spinozismo di Hegel. Quest’ultimo, infatti, nella lettera a Mehmel del 26 agosto 1801 in cui accenna alla sua recensione del *Gott*, dimostra di non tenere in gran considerazione l’interpretazione herderiana di Spinoza, a tutto vantaggio invece dei *Briefe* di Jacobi: «per quanto concerne Herder mi occorre anzitutto disporre del vecchio Dio [si intende la prima edizione dell’opera] – infatti ho qui la mia copia – allo scopo di poter dare un rendiconto del nuovo. Quanto vedo finora è che egli ha trascurato ciò di cui parla Jacobi nelle *Lettere*; se lo avesse compreso davvero, avrebbe dovuto lasciar cadere *tutto*» (*Briefe*, I, p. 165).

⁵ Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Causa sive ratio*, p. 190.

⁶ *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinet addidit* Henr. Eberh. Glottlob Paulus ... Ienae 1802. Paulus cita espressamente il lavoro svolto da Hegel nella prefazione al secondo volume delle opere, del 29 marzo 1803.

pubblicata nel 1678 da Saint Glein con la versione originale latina in seguito edita dal bibliofilo di Norimberga Ch. de Murr.⁷ Ciononostante, per quanto possa essere stata modesta, la collaborazione di Hegel all'edizione non costituisce un semplice episodio di perizia filologica, ma risulta fondamentale per la sua stessa 'formazione spinoziana': nell'esposizione della dottrina di Spinoza che egli offre, in polemica con Jacobi, in *Fede e sapere* (1802), potrà così spaziare dalla celebre dodicesima lettera sull'infinito (a Ludwig Mayer) alle proposizioni dell'*Etica*.⁸ L'acquisita confidenza con i testi spinoziani influenzerà inoltre lo stesso sviluppo teoretico del pensiero hegeliano: la distinzione tra l'infinito dell'immaginazione e quello della ragione, le nozioni di *sub specie aeterni* e di *causa sui*, la concezione dell'*amor Dei intellectualis*, che compaiono in diversi luoghi degli scritti e dei *Frammenti di sistema* del periodo di Jena, si rivelano infatti degli autentici nuclei speculativi con cui Hegel dovrà confrontarsi sino agli ultimi anni berlinesi.⁹

È opinione largamente condivisa che, almeno nei primi anni del periodo jenese, Hegel abbia professato insieme a Schelling, in un gioco di influenze reciproche, una metafisica della sostanza di stampo essenzialmente spinoziano, da cui tuttavia prenderebbe

⁷ Quest'ultima era apparsa nel 1802, tra la pubblicazione del primo e del secondo volume dell'opera di Paulus; per esigenze di completezza Paulus ritiene allora di doverne tenere conto nel suo secondo volume, e affida ad Hegel la raccolta dei testi francesi. È quanto Hegel stesso asserisce nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Il consigliere ecclesiastico prof. Paulus ha curato a Jena l'edizione delle opere spinoziane; e a quest'edizione ho collaborato anch'io con la collazione delle traduzioni francesi» (W, 20, p. 160; 3, II, p. 108). Un'analisi su quale sia stato, nel dettaglio, il lavoro compiuto da Hegel, si trova nei saggi di H.-Ch. LUCAS, *Hegel et l'édition*, pp. 127-138 e di F. CHIEREGHIN, *Filologia*, in particolare pp. 107-117; si veda anche, più di recente, G.W.F. HEGEL, *Beitrag zur Spinoza-Edition*.

⁸ Nella *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling* non vi è ancora propriamente traccia di una conoscenza diretta dei testi di Spinoza, sebbene Hegel vi citi una proposizione dell'*Etica*: «così si è pressappoco espresso un filosofo del passato: l'ordine e la connessione delle idee (del soggettivo), sono identici all'ordine e alla connessione delle cose (dell'oggettivo)» (*Diff.* p. 71; p. 87). L'uso del termine «pressappoco» [*ungefähr*] e, secondariamente, il fatto che non venga nominata l'opera da cui la definizione è estrapolata, paiono accreditare l'ipotesi che Hegel l'abbia tratta da una fonte secondaria e quasi sicuramente, ancora una volta, dai *Briefe jacobiani*. Jacobi commenta infatti nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* la celebre proposizione. Cfr. F.H. JACOBI, *Werke*, IV, 1-2, pp. 183-184; trad. it., p. 123.

⁹ Sul rapporto di Hegel con Spinoza a Jena esistono pregevoli studi, tra cui è doveroso menzionare almeno il libro di F. CHIEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (per gli altri lavori sull'argomento si rimanda alla bibliografia). Per alcuni riferimenti bibliografici al periodo si può vedere anche il più recente libro di V. MORFINO, *Substantia sive Organismus*. Alcuni rimandi agli anni di Jena verranno fatti anche nel corso del presente lavoro.

progressivamente le distanze, sino a congedarsene con l'annuncio programmatico espresso nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*: «intendere ed esprimere il vero non solo come *sostanza* ma altrettanto decisamente come *soggetto*» (*Phän*, p. 18; I, p. 13).¹⁰

È l'inizio di quel processo di trasformazione, o, meglio, di vera e propria «confutazione» dello spinozismo, che culmina nella *Scienza della logica*. È nel suo «mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile» (*WdL I*, p. 42; p. 41), ovvero nell'intelaiatura concettuale del nostro mondo spirituale, che viene infatti a compimento l'autentica *Auseinandersetzung*, la resa dei conti finale di Hegel con Spinoza.

Se fino a questo punto la letteratura critica appare più o meno concorde, le prime considerevoli difficoltà si presentano tuttavia nel momento in cui ci si proponga di indagare da vicino i termini del più tardo confronto hegeliano con Spinoza. Una linea storiografica a lungo, ed in parte ancora oggi, dominante, ha cercato di dimostrare come Hegel, pur prefiggendosi nella *Scienza della logica* il compito di trasformare il concetto spinoziano di sostanza, sia tuttavia rimasto all'interno dell'impostazione spinoziana; anzi, egli avrebbe attuato una trasformazione tale per cui la sostanza unica verrebbe addirittura 'consolidata' e, per così dire, portata alle sue estreme conseguenze. La filosofia hegeliana si rivelerebbe cioè, nelle sue strutture fondamentali, come un completamento e un'estensione dello spinozismo secondo i suoi stessi principi: Hegel sarebbe quindi uno 'spinozista conseguente'. Quest'interpretazione si diffonde già nel corso del XIX secolo e trova in Feuerbach un emblematico portavoce. Egli considerava infatti Spinoza «il fondatore della filosofia speculativa», Schelling «il suo rivivificatore» e infine Hegel «colui che l'avrebbe portata a compimento». ¹¹ Un giudizio che, nelle sue linee fondamentali, venne ribadito quasi un secolo dopo da Nicolai Hartmann: «la filosofia di Hegel appare come uno spinozismo portato sino alle sue conclusioni ultime». ¹² Anche nella più recente

¹⁰ Si veda, ad esempio, il saggio di K. DÜSING, *Idealistische Substanzmetaphysik*, pp. 36 ss., il cui giudizio è condiviso anche da H.-Ch. LUCAS, *Causa sive ratio*, pp. 193-194, 200 e H.-Ch. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*.

¹¹ L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen*, p. 243. Già per Herbart la filosofia di Hegel costituiva una sorta di «spinozismo modificato» che appare fondato su di una «architettonica sbagliata», piena di pregiudizi e «del tutto inutilizzabile».

¹² «L'esposizione delle categorie dell'assoluto nella logica di Hegel deve essere considerata senz'altro come il completamento di ciò che voleva Spinoza: una 'geometria' degli attributi e dei modi divini sviluppata con una successione rigorosamente metodica ...

letteratura la tendenza a considerare Hegel un 'completatore' del programma spinoziano non pare essersi affievolita.¹³

A prescindere dalle differenze, pur notevoli, queste interpretazioni sembrano concordare sul fatto che Hegel, dopo aver anzitutto individuato nella sostanza spinoziana la compiuta prospettiva della sostanza, si sia proposto di portare a termine il programma che a Spinoza, a suo avviso, non sarebbe riuscito sino in fondo, sviluppando attraverso un metodo – certamente non più «geometrico» come quello di Spinoza, ma «immanente al contenuto stesso» – la sostanza unica, ed elevandola così sino alla sua propria Dottrina del concetto, ovvero sino al Soggetto assoluto.¹⁴ La sostanza, in questa trasformazione, non sarebbe più la morta sostanza del sistema spinoziano, il regno della necessità, ma, 'fecondata' attraverso la dialettica a lei mancante, verrebbe 'dinamizzata' e elevata sino alla libertà del concetto. Tuttavia – ed è questo il punto fondamentale – come Spinoza anche Hegel avrebbe mantenuto una teoria dell'identità fondata su di un sistema strutturale chiuso ed unificato, che riconosce un'unica realtà, prima dal punto di vista logico e razionale nella sua essenza, le cui parti sono legate l'una all'altra in modo serrato e sistematico. E, sia che si concepisca questa realtà come una sostanza infinita e unica che contiene in sé l'essenza di tutte le cose e che, nella sua assoluta indeterminazione, comprende tutto ciò che è reale, sia che essa venga pensata come una realtà del concetto, che appunto come tale non è altro che un continuo sviluppo logico, un incessante ed insieme necessario processo dialettico dell'idea, il risultato sarebbe analogo, in quanto essa non può essere affermata

In questa prospettiva la filosofia di Spinoza appare uno spinozismo reso coerente sino in fondo»; N. HARTMANN, *Hegel*, p. 46; trad. it., p. 279.

¹³ Si confronti, ad esempio, l'interpretazione di E. Shmueli: «I would like to suggest that Hegel's system is Spinozism brought to its full necessary conclusions and to some possible ramification»; E. SHMUELI, *Some Similarities*, p. 645. Secondo J. D'Hondt la filosofia hegeliana rimarrebbe in ultima analisi ancora una forma di spinozismo, vale a dire di acosmismo e monismo, pur con un miglioramento per quanto concerne il metodo. Cfr. J. D'HONDT, *Hegel et Spinoza*, pp. 207-219. Anche V. Hösle, in un più recente articolo, cerca di dimostrare come la Logica dell'Enciclopedia sia la Durchführung del programma progettato da Spinoza e da Leibniz, anche se attuato con altri mezzi ed importanti limitazioni. Cfr. V. HÖSLE, *Hegel und Spinoza*, pp. 79 ss.

¹⁴ Alla luce di queste interpretazioni il metodo di Hegel parrebbe improntato a quella strategia che Schelling, riferendosi in maniera sprezzante a Jacobi, aveva chiamato *Consequenzmacherei*, «che in realtà consiste nello sforzo di scoprire e mettere in luce, in tutti i suoi aspetti e le conseguenze più radicali, quel nucleo centrale di una filosofia che ne costituisce l'essenza e ne determina l'esito e il significato, anche se lo stesso filosofo non sempre ne è consapevole o consenziente». Cfr. V. VERRA, *Jacobi*, pp. 456-457.

che come una Unità originaria della realtà e della logicità. Da questo punto di vista la filosofia hegeliana rimarrebbe in ultima analisi una forma di *panlogismo*: tutta la realtà, senza alcun residuo, verrebbe cioè esaurita nel sistema logico.¹⁵

Il presente lavoro nasce da una situazione di disagio crescente nei confronti di simili interpretazioni e mira invece ad inserirsi in un filone di ricerca, piuttosto recente, che è molto più attento alla mobilità delle strutture interne al pensiero hegeliano, alla novità dei passaggi, alle cesure che lo contraddistinguono, e che impedisce di rinchiudere Hegel in schemi storiografici semplicistici.¹⁶ In quest'ottica, anche il rapporto di Hegel con Spinoza suscita più interrogativi e si rivela ben più complesso di quanto solitamente venga messo in luce.

Hegel prende certamente le mosse da un profondo debito di riconoscenza nei confronti di Spinoza, che non dimentica mai, neppure nella *Scienza della logica*. Tuttavia il suo intento confutatorio verso la sostanza spinoziana è a tal punto radicale da consentirgli una trasformazione non soltanto 'alla superficie', ma che ne rovescia completamente l'impianto permettendogli nel contempo di fuoriuscire dalle maglie dello spinozismo. Partendo da una lettura del dettato spinoziano talora anche molto sottile,¹⁷

¹⁵ Sono queste le conclusioni a cui giunge, ad esempio, L. GANCIKOV, per cui tanto il sistema di Spinoza, quanto quello di Hegel possono essere considerati sistemi del panlogismo, vale a dire sistemi in cui tutta la realtà viene esaurita nel sistema logico, con la variante che, mentre il sistema di Spinoza sarebbe un panlogismo di tipo statico, quello di Hegel, viceversa, sarebbe «dialettico e dinamico». Cfr. L. GANCIKOV, *Aporie del panlogismo*, pp. 90 ss. Si tratta di osservazioni che, per quanto non originali, chiariscono bene in che modo il rapporto di Hegel con Spinoza sia stato affrontato in gran parte della storiografia filosofica. Molto più profondo e differenziato risulta invece il giudizio di Croce: «il panlogismo non è altro che il complesso degli errori provenienti dal deviare della dialettica ... È la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito, i quali tutti debbono acquistare forma logica (filosofica) e perire. Ma si è avuto torto nel considerare il panlogismo come il carattere fondamentale del sistema, quando invece non è che l'escrescenza morbosa, sorta su di esso»; B. CROCE, *Dialogo con Hegel*, p. 117.

¹⁶ Infatti questi salti e cesure non sono «felici incidenti sul lavoro, occorsi ad Hegel per la sua incapacità o impossibilità di tenere a freno entro lo schema previsto e progettato la ricchezza del materiale preso in esame; bensì momenti di 'rottura' necessari per lo sviluppo stesso del procedimento logico-dialettico»; V. VITIELLO, *Sull'essenza nella Logica hegeliana*, p. 166.

¹⁷ Riguardo alla 'bontà' dell'interpretazione hegeliana di Spinoza, riteniamo giusto precisare che, se è incontestabile che Hegel riprenda da Spinoza quei concetti che sono funzionali al suo sistema, non per questo bisogna tuttavia considerare di scarso valore storico l'interpretazione hegeliana di Spinoza. È ovvio che il pensiero spinoziano presenta un'articolazione e una complessità tali da renderlo irriducibile ad ogni schematizzazione storiografica.

il filosofo si prefigge un programma alternativo che, nel suo esito finale, risulta addirittura opposto. La questione fondamentale su cui Hegel giunge a prendere le distanze da Spinoza, come si vedrà, è quella del finito.

In sintonia con lo schema storiografico sopra prospettato, spesso si attribuisce a Hegel l'immagine di un pensatore che ha trascurato completamente il finito o che se ne è fatto addirittura beffe. Infatti, se da un certo punto di vista si ammette che Hegel – a differenza di Spinoza per cui il mondo è tutta l'infinità delle determinazioni concrete viene assorbito nell'unità assoluta di Dio – rivendica il valore reale della molteplicità del mondo, quest'ultimo rimane pur sempre soltanto la condizione 'sine qua non' della realtà dell'assoluto, che, fuori di questa molteplicità ed indipendentemente da essa, non ha e non può avere alcuna vera consistenza. Se così stanno le cose, che ne è dello statuto ontologico dell'essere finito? Che cosa distingue l'essere finito dal niente? Il soggetto individuale è soltanto un'illusione? Se la realtà conviene soltanto all'universale, che cosa accade dei singoli soggetti individuali che esistono ed agiscono? Sembrerebbe che anche nel caso hegeliano, come in quello spinoziano, il mondo, il finito, l'individuo singolo siano soltanto accidenti dell'unica infinita realtà, sia che la si voglia chiamare sostanza, sia concetto.

In realtà, ciò che Hegel si è proposto nella *Scienza della logica* è proprio una rivalutazione dell'intero ambito del finito, o, detto spinozianamente, del campo dei «modi». Hegel riprende certamente il concetto spinoziano di assoluto, ne ricalca lo schema in sostanza – attributi – modi, ma ne ribalta profondamente i termini: se infatti nella filosofia spinoziana – così come è da Hegel intesa – il modo detiene lo statuto di un'esile e transeunte affezione della sostanza unica, e in particolare viene negata ogni realtà a «das geistig Individuelle», vedremo che nella filosofia hegeliana esso diviene il luogo stesso in cui si attua la riflessione in sé dell'assoluto: «Il vero significato del modo ... è di essere il proprio movimento riflessivo dell'assoluto» (*WdL II*, p. 375; p. 603).

Centro della nostra indagine non è stata, dunque, tanto l'analisi dell'interpretazione hegeliana di Spinoza: non ci si è proposti, cioè, di appurare fino a che punto essa sia corretta, attuando un raffronto estrinseco tra l'esegesi hegeliana ed il 'genuino' pensiero di Spinoza al fine di evidenziarne eventuali fraintendimenti o interpola-

zioni.¹⁸ Parimenti, non si è voluta attuare una comparazione tra due sistemi filosofici per metterne in luce punti di contatto ed eventuali differenze, al fine di sancire l'eventuale superiorità di uno dei due modelli.¹⁹ Piuttosto, cercando di fuoriuscire dal complesso schema delle influenze, si è cercato di utilizzare il significato che la sostanza spinoziana assume nello sviluppo della Logica come una sorta di 'spia', un 'filo rosso' da seguire per cercare di comprendere non soltanto determinati e specifici problemi della filosofia hegeliana, ma la questione teoretica che ne sta al cuore, nella sua generale strutturazione e nei suoi esiti sistematici.

Per questa ragione è parso utile premettere, all'analisi vera e propria del confronto di Hegel con Spinoza, un primo capitolo nel quale si tenta di ricostruire, pur in linee generalissime, il significato del programma intrapreso da Hegel nella *Scienza della logica*. In particolare, si è cercato di evidenziare come, già al livello della Logica oggettiva, si assista allo sviluppo del *concetto*: l'autodeterminarsi del concetto diviene, in particolare nella seconda edizione dell'opera, il movimento fondamentale di tutta la Logica e non soltanto di alcune sue partizioni o scansioni. L'autostrutturazione del reale nel suo divenire altro non è che il divenire del concetto stesso, a dispetto delle differenze specifiche ai tre libri che compongono il testo. Con il capitolo secondo si entra invece più propriamente in *medias res*. Qui viene analizzata l'immagine di Spinoza consegnata alla Dottrina dell'essere, nei mutamenti intercorsi tra le sue due diverse edizioni, cercando nel contempo di porre quelle premesse necessarie a sfatare un altro dei pregiudizi storiografici consolidati: l'idea, cioè, che nella Logica il 'luogo privilegiato' per indagare il rapporto di Hegel con Spinoza sia costituito dalla Dottrina dell'essenza. Un'analisi dettagliata delle diverse occorrenze in cui Hegel ritorna sul significato della filosofia spinoziana dimostra che il centro di questo confronto non deve essere ricercato in determinate parti o sezioni dell'opera, ma concerne più direttamente il significato stesso dell' 'impresa' hegeliana. Così, viene preparato il terreno per la tesi centrale del lavoro, esposta nei capitoli terzo e quarto: tutto il cammino della *Scienza della logica* costituisce una trasformazione radicale del punto di vista spinoziano. In particolare, nel

¹⁸ Su questo aspetto esistono del resto già eccellenti studi, come ad esempio quello di M. GUEROULT, *Spinoza*, I, in particolare pp. 462 ss.

¹⁹ È il caso del libro di P. MACHERY, *Hegel ou Spinoza*.

terzo capitolo, l'analisi della categoria dell'*assoluto*, nel suo 'sparire' e 'ricomparire' all'interno di testi logici di epoche successive, costituirà un punto di vista privilegiato per comprendere il senso dell'operazione hegeliana: la filosofia di Spinoza è un termine di confronto imprescindibile per la formazione del concetto di assoluto, d'altra parte è solo attraverso un'autentica confutazione di questa che è possibile rideterminarlo in senso nuovo. Alla chiarificazione di quali siano più propriamente gli esiti dell'«autentica confutazione» dello spinozismo, è dedicato infine il quarto capitolo.

L'indagine cerca dunque di ripercorrere la *Scienza della logica* nelle sue diverse scansioni. Non mancheranno tuttavia anche frequenti riferimenti ad altre opere hegeliane, in particolar modo alla Logica dell'*Enciclopedia*. L'utilizzo 'incrociato' di passaggi tratti da testi diversi, con la consapevolezza delle loro differenze e senza confonderne l'impianto interpretativo, consente di chiarire passaggi oscuri ed è di grande aiuto nella comprensione delle variazioni dell'interpretazione hegeliana riguardo al tema in questione. Non si tratta allora di elementi teoretici estrinseci che rischiano di falsare l'indagine e di comprometterne il risultato, ma di un luogo di confronto delle ipotesi formulate nel corso del lavoro. Per questo motivo si è fatto uso anche della vasta mole delle *Lezioni* hegeliane – molte delle quali sono ormai da tempo consultabili nell'edizione critica – e in particolare di un testo edito soltanto di recente, le *Lezioni sulla Logica* del 1831.²⁰ Si tratta delle ultime *Vorlesungen* tenute da Hegel sull'argomento, contemporanee alla rielaborazione della *Scienza della logica* e redatte dal figlio stesso di Hegel, allora studente a Berlino nel corso del padre.

È indubbiamente anche grazie alla maggior accuratezza delle edizioni disponibili e alla progressiva valorizzazione di una imponente massa di inediti se la filosofia hegeliana ha subito un accelerato processo di «erosione molecolare»,²¹ per cui molte precedenti semplificazioni sono venute a cadere e dunque molta della letteratura sull'argomento appare oggi carente. Il minuzioso lavoro di scritti anche minori ha largamente contribuito e può ancora contribuire a dissolvere l'immagine di un Hegel pensatore monolitico, chiuso all'interno di un ferreo sistema dottrinario.

²⁰ Per ulteriori ragguagli si rimanda ai riferimenti che si troveranno nel corso del presente lavoro e all'Appendice.

²¹ R. BODEI, *Vie Regie* in G. VARNIER, *Ragione*, p. 7.

Ci sembra quasi superfluo ricordare come la *Scienza della logica* sia una delle opere più difficili e complesse della storia della filosofia. Già nel 1812, all'uscita del primo volume, Jacobi, in una lettera indirizzata a Fries, riconosce di aver ormai definitivamente desistito dalla sua lettura. Hegel stesso non si stancherà mai di correggere e di rielaborare la Logica: ancora nell'introduzione alla seconda edizione della Dottrina dell'essere si dichiarerà non completamente soddisfatto dello stato in cui essa si presenta, ed affermerà che avrebbe avuto bisogno di essere rielaborata non sette volte solamente, come la *Repubblica* di Platone, ma «ben 77 volte» (*WdL I*, p. 20; p. 22).

Tra «essere» e «concetto»: struttura e movimento della logica speculativa

«Il coniglio bianco si mise gli occhiali.
'Da dove devo cominciare, Vostra Maestà?'
'Comincia dal cominciamento', disse il Re con voce grave. 'E continua fino a che arrivi alla fine. Lì fermati'.»

L. CARROLL, *Alice nel paese delle meraviglie* (1865)

1. L'«aporia» dell'inizio

Tra i numerosi problemi interpretativi che vengono alla luce trattando della *Scienza della logica*, quello che ha suscitato e continua ancora a suscitare la costante attenzione degli interpreti è il cosiddetto «problema dell'inizio». Nonostante l'immensa letteratura sul tema, prodotta già a partire dall'Ottocento,¹ è un fatto degno di riflessione che non sia stato ancora possibile ipotizzare una soluzione al problema che non si riveli di per sé aporetica.

Affrontare la questione risulta tuttavia irrinunciabile. Non concerne infatti un punto marginale o una parte secondaria dell'opera, ma inerisce al suo senso globale: da essa dipende infatti la comprensione di quello che, solitamente, si indica come il «movimento del concetto» della Logica, vale a dire la dialettica che le è peculiare.²

¹ Molte delle obiezioni riguardanti il cominciamento furono mosse a Hegel ancora vivente. Sulla *vexata quaestio* del cominciamento, in particolare sulle polemiche ottocentesche in proposito, si veda soprattutto D. HENRICH, *Anfang und Methode*, pp. 75 ss.; un'accurata ricostruzione delle critiche sino al 1831 si trova in B. BURKHART, *Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 9-297.

² «Se questi principi non reggono alla critica – ha scritto Bertrando Spaventa – la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile ad una nave, che naufraga stando ancora in porto»; B. SPAVENTA, *Le prime categorie*, p. 369.

Hegel stesso del resto, nella parte preliminare della *Scienza della logica* intitolata *Con che si deve incominciare la scienza?*, tratta del tema in stretta connessione con la problematica dell'«avanzamento» logico. L'esame della questione del cominciamento, infatti, «offre in pari tempo l'occasione di fornire qualche spiegazione preliminare intorno al significato dell'avanzamento logico in generale, poiché quella maniera di vedere si connette subito coll'andare innanzi» (*WdL I*, p. 57; p. 56). L'analisi dell'inizio dell'opera si presenta così fondamentale per cogliere sia l'idea, sia la strutturazione della logica hegeliana, oltre alla sua posizione all'interno dell'articolazione del sistema: l'inizio segna il momento in cui si entra nella scienza abbandonando il regno del non-pensiero.

Non è allora possibile pensare di poter trovare una soluzione definitiva a una problematica così complessa. Nelle riflessioni seguenti si cercherà, più modestamente, di seguire alcune linee della questione, provando ad articolare le perplessità che sorgeranno di volta in volta nel corso dell'indagine, allo scopo di offrire alcuni spunti che ne favoriscano il ripensamento.

Difficile risulta anzitutto verificare se l'inizio costituisca di per sé un problema, una sorta di difficoltà 'sistemica' della filosofia hegeliana, o se le difficoltà che sorgono quando si tenta di affrontare l'intricata questione siano inerenti alla posizione degli interpreti che, per così dire, hanno sempre preteso di leggere 'troppo' nell'inizio della logica o 'dietro' di essa. In realtà, Hegel si sforza di dimostrare che l'inizio non ha bisogno né di preparazione né di alcuna introduzione:

«non v'è bisogno, per entrare nella filosofia, di nessuna precedente preparazione, né di riflessioni né di addentellati offerti da qualcos'altro» (*WdL I*, p. 59; p. 58).

Sempre nella parte della *Scienza della logica* sopra menzionata, dopo aver evidenziato che il problema del cominciamento è quello che la filosofia, intesa come logica speculativa, deve porsi in via del tutto preliminare, Hegel rileva come l'inizio non possa essere frutto di un atto arbitrario o possedere un carattere semplicemente 'narrativo'. Con riferimento alla filosofia di Reinhold, che pure muove da «un vero interesse riguardante la natura speculativa del *cominciamento* filosofico», sottolinea inoltre l'impossibilità di far iniziare la filosofia con un'ipotesi e un problema (*WdL I*, p. 58; p. 58). Al contrario, il cominciamento deve essere «immanente alla sua

scienza» e presentare pertanto il carattere di validità obiettiva. In quanto fondamento dell'intera scienza, esso non deve presupporre nulla, ma essere presupposto da tutto:

«Non può ... presupporre nulla, non deve essere mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza» (*WdL I*, p. 56; p. 55).

Il cominciamento deve essere cioè «semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto l'immediato stesso» (*WdL I*, p. 56; p. 55). Infatti, se fosse un *mediato*, avrebbe a presupposto qualcosa d'altro – il termine della sua mediazione – e in questo caso non sarebbe affatto un cominciamento. Predicare l'immediatezza a proposito del cominciamento non significa soltanto sottolinearne l'assenza di presupposti, ma altrettanto evidenziarne la mancanza di determinazioni. Il cominciamento è assenza di determinazioni in senso duplice, di fronte a qualcosa d'altro e anche in se stesso:

«Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto» (*WdL I*, p. 56; p. 55).

Infatti, ogni determinazione o contenuto produrrebbe una differenza e quindi, nel linguaggio hegeliano, una mediazione. Secondo le ben note conclusioni hegeliane, il cominciamento – «questa semplice immediatezza» – è allora il *puro essere* (*WdL I*, p. 56; p. 55).

Dell'essere poi, oltre a mettere in luce l'immediatezza come mancanza di presupposti ed assoluta indeterminazione, Hegel predica pure la somiglianza con sé solo e l'assenza di contenuti: nella sua indeterminata immediatezza esso è infatti «simile soltanto a se stesso» e «non dissimile di fronte ad altro», è «la pura indeterminatezza e il puro vuoto» (*WdL I*, p. 71; p. 70). Inoltre, l'essere viene caratterizzato anche come quel semplice che non ha ulteriore «significato» (*WdL I*, p. 65; p. 65).

Dunque, schematizzando, i connotati che l'essere riveste all'inizio della *Scienza della logica* sembrano essere sostanzialmente quattro: 1) immediatezza nel duplice senso di mancanza di presupposti ed indeterminatezza; 2) uguaglianza con sé ed ineguaglianza di fronte ad altro; 3) pura vuotezza; 4) semplicità.

Ora, è proprio questa indifferenza e indeterminatezza che rende l'essere del tutto identico al nulla che ad esso immediatamente segue: quest'ultimo è infatti parimenti indifferente ed indeterminato. Deriva

da qui la ben nota questione di come sia possibile procedere al di là di tale vuotezza e indeterminatezza, di determinare quella totale assenza di determinazioni, di far scaturire, cioè, un movimento dall'astratto al concreto, 'dal vuoto al pieno'. Si tratta di verificare, cioè, se e come, a partire dall'essere puro, vuoto e indeterminato, sia possibile iniziare quel processo dialettico delle determinazioni di cui è compito della Logica l'esibizione. Ne va, allora, dell'origine stessa di tutti gli sviluppi della logica hegeliana.

Gadamer ha evidenziato con lucidità come la questione dell'origine della dialettica non sia soltanto il punto più discusso dell'intera Logica, ma debba anche essere considerata l'autentica difficoltà del sistema hegeliano. In una famosa conferenza, tenuta a Friburgo nel novembre del 1970, infatti scrive:

«se l'essere come l'immediato indeterminato deve essere il cominciamento della logica, può essere comprensibile che un essere così astratto sia il nulla, ma come si può comprendere poi che da questo essere e nulla inizi il processo verso il divenire? Come inizia il movimento della dialettica a partire dall'Essere? Anche se è persuasivo il fatto che non si possa pensare il divenire senza pensare nello stesso tempo l'essere e il nulla, non è però affatto persuasivo che, al contrario, quando si pensa l'essere che è nulla, si debba pensare anche il divenire. Qui viene asserito un passaggio a cui manca evidentemente quella comprensibilità che si riconosce come la necessità dialettica».³

Notoriamente la questione era già stata sollevata dai primi critici di Hegel, e, in particolar modo, da Schelling, che aveva attribuito la problematica dell'inizio a un errore o una difficoltà intrinseca alla filosofia hegeliana. Se l'essere iniziale è l'essere puro in cui «non c'è nulla di soggettivo» – osserva Schelling – la sua inquietudine, e con essa il movimento che lo spinge ad ulteriori determinazioni, vanno attribuiti a una necessità che esiste soltanto nel filosofo e che gli è imposta dal suo ricordo:

«La necessità di procedere oltre di esso ha il suo fondamento soltanto nel fatto che il pensiero è già abituato ad un essere più concreto, più ricco di contenuto e quindi non si può contentare del magro vitto dell'essere puro, nel quale è pensato soltanto un contenuto in generale, ma nessun contenuto determinato».⁴

³ H.G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, trad. it., pp. 110-111. Si esprime assai criticamente nei confronti delle obiezioni gadameriane e cerca di dimostrarne l'infondatezza S. OPIELA, *Le réel*, pp. 115-116.

⁴ F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, trad. it., p. 105. Questa fondamentale critica a Hegel era in realtà già stata abbozzata da Schelling nella *Prefazione a uno scritto*

Nella logica hegeliana il principio tacitamente direttivo del processo dialettico sarebbe allora soltanto il mondo reale in quanto e per quanto è stato percepito dal filosofo.

Queste considerazioni schellinghiane si trovano, a nostro avviso, fondamentalmente in accordo con le obiezioni sollevate, quasi contemporaneamente, nelle *Logische Untersuchungen* di Trendelenburg (1840), per quanto quest'ultimo non condivide la maggior parte dei rilievi che Schelling rivolge a Hegel. La critica al metodo hegeliano è contenuta in particolare nel terzo capitolo della prima parte dell'opera. Come ha notato Vincenzo Vitiello,⁵ la pretesa di iniziare dal pensiero puro incontra una difficoltà che per Trendelenburg è insuperabile: essere e nulla, nella e a causa della loro astrattezza, sono del tutto identici e perciò stesso non differenti. Pertanto Hegel, per passare dalle morte astrazioni dell'essere e del nulla alla realtà viva del divenire, ha dovuto ricorrere all'intuizione sensibile – da cui pur assumeva essere il pensiero puro affatto indipendente – introducendo, pur senza dirlo, il movimento spaziale tra le categorie della pretesa logica pura. «Come prova ulteriore della validità della sua critica, Trendelenburg cita i concetti di grandezza continua e discreta, intensiva ed estensiva, di cui tratta la II sezione della Dottrina hegeliana dell'essere, dedicata alla Quantità», e nota – avvicinandosi a nostro parere decisamente all'interpretazione schellinghiana – che «chi ritiene di pensare questi concetti in modo puramente logico, non considera le intuizioni che li sorreggono».⁶

Anche nelle obiezioni sollevate da Trendelenburg è dunque contenuta nuovamente la questione fondamentale: come può nascere da essere e nulla un movimento, il divenire, se essi sono assolutamente vuoti, e quindi incapaci di progredire sino ai più profondi concetti della Logica? In particolare, anche per Trendelenburg il dilemma o l'aporia dell'inizio sembra consistere nell'impossibilità di passare dall'indeterminato al determinato, dall'uno al molteplice,

filosofico del signor Victor Cousin, pubblicata nel 1834, in cui il filosofo rimproverava a Hegel di aver sostituito al vero soggetto empirico, «vivente e reale», il concetto, fonte di un movimento logico fittizio. Il movimento autonomo del concetto sarebbe per Schelling «una curiosa finzione hegeliana», «il primo presupposto di questa filosofia che si riteneva libera da ogni presupposto». Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sämliche Werke*, X, pp. 201-224; trad. it., pp. 495-512.

⁵ V. VITIELLO, *Hegel e la possibilità dell'inizio*, pp. 42-43.

⁶ *Ibidem*, p. 43.

senza introdurre, surrettiziamente, l'intuizione.⁷ Senza l'intuizione, non è infatti comprensibile come tra l'essere e il nulla possa essere posta una differenza, quella differenza che sola può dare inizio al divenire.⁸ Il divenire, infatti, esiste soltanto nella misura in cui essere e nulla non sono solamente identici ma anche distinti: per questo motivo il divenire è per Hegel il primo pensiero concreto, il primo «concetto». L'aporia dell'inizio si fa tuttavia ancora più intricata nel momento in cui si considera ciò che Hegel afferma sempre nel medesimo contesto:

«Il cominciamento è logico, in quanto deve essere fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro. Esso è quindi *mediato*, per ciò che il sapere puro è l'ultima, assoluta verità della coscienza» (*WdL I*, p. 54; p. 53).

Stando a queste affermazioni, l'essere puro non sarebbe – come si è detto sino a questo momento – soltanto un immediato indeterminato, ma possiederebbe almeno 'un lato' per cui risulta mediato. Del resto, Hegel stesso scrive a chiare lettere che non esiste, né in cielo, né in terra, nulla che sia puramente immediato. Anche il cominciamento della logica sembra allora doversi conformare ad una tale necessità. Ma in che senso, e sotto quale punto di vista, l'essere puro può dirsi mediato?

Si rilegga il passo citato sopra: il cominciamento è mediato – scrive Hegel – perché deve essere fatto nell'elemento del «sapere puro», con cui la Logica inizia, che è «l'ultima, assoluta, verità della coscienza». Vale a dire, l'inizio della *Scienza della logica* è già un risultato: il risultato della *Fenomenologia dello spirito* a cui Hegel demandava proprio il compito di esporre lo sviluppo della coscienza a partire dalla figura della certezza sensibile sino alla sua

⁷ «Abbiamo sino a qui dimostrato, di contro a quanto viene espressamente dichiarato, che la dialettica priva di presupposti in effetti presuppone l'intuizione, la quale con le sue vaste conseguenze interviene in modo significativo nella formazione di tutti i concetti»; A. TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, pp. 42-43; trad. it., p. 12. Molto opportunamente anche C. Tuozzolo dimostra l'influsso di Schelling su Trendelenburg proprio riguardo alla presenza 'surrettizia' dell'intuizione empirica nella logica dialettica. Cfr. C. TUOZZOLO, *Schelling e il 'cominciamento'*, in particolare pp. 117-153.

⁸ Hanno rivendicato tenacemente, contro l'obiezione di Trendelenburg, la presenza della differenza tra essere e nulla sia Karl Werder che Kuno Fischer (cfr. K. WERDER, *Logik*, pp. 41 ss. e K. FISCHER, *System der Logik*, pp. 137-164). Su questa strada li ha seguiti, seppur giungendo a conclusioni differenti, anche Bertrando Spaventa (B. SPAVENTA, *Le prime categorie*). Negli appunti sulla negatività del 1938-1939 Heidegger si domanda: «Dov'è l'origine della negatività? Dove si può cogliere *nella maniera più pura*? Nell'inizio? Nell'essere e nel nulla? Ma questa non è una *differenza*»; M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 68, p. 23.

«ultima verità», il sapere assoluto. Ritornando retrospettivamente sul programma attuato nell'opera conclusiva del periodo di Jena, il filosofo osserva adesso che:

«La *Fenomenologia dello spirito* è la scienza della coscienza, l'esposizione di questo, che la coscienza ha per risultato il concetto della scienza, vale a dire il sapere puro. La logica ha quindi per presupposto la scienza dello spirito che appare» (*WdL I*, p. 31; pp. 29-30).

In merito a questo punto cruciale, vengono offerte, sempre nella *Scienza della logica*, ulteriori delucidazioni. In particolare nel *Concetto generale della logica* si legge che la Logica presuppone «il concetto della scienza pura e la sua deduzione», quella deduzione che è stata appunto compito della *Fenomenologia dello spirito*. L'opera jenese ha mostrato cioè, oltre al cammino percorso dalla coscienza sino allo spirito, soprattutto la fondazione [*Begründung*] filosofica del sapere «vero», il sapere da cui può avere inizio la scienza:

«Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché, come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta uguale a questa certezza, così come questa alla verità» (*WdL I*, p. 33; p. 31).⁹

Lungi dall'essere senza presupposti, il cominciamento della *Scienza della logica* ha dunque a suo immediato presupposto ciò che nella *Fenomenologia dello Spirito* si era manifestato come risultato: il sapere assoluto. L'indagine sul significato della 'mediazione' del cominciamento della Logica non può così non coinvolgere il più ampio problema del rapporto tra quest'opera e la *Fenomenologia dello Spirito*.¹⁰ È bene allora, per cercare di gettare luce su questa complessa problematica, riandare brevemente alle conclusioni dell'opera jenese, al conciso e controverso capitolo sul sapere assoluto.

⁹ Poco prima Hegel aveva affermato che il cammino della coscienza sino al sapere assoluto «passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza. Questo concetto dunque non abbisogna qui [nella Logica] di alcuna giustificazione, poiché l'ha ricevuta appunto nella *Fenomenologia*» (*WdL I*, p. 31; p. 30).

¹⁰ Sul rapporto tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica* esiste una letteratura secondaria piuttosto ricca. Per le riflessioni che svolgeremo qui di seguito si rimanda in particolare a H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung*; L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico* (II ed.), pp. 157 ss.; L. LUGARINI *Orizzonti hegeliani*, in particolare pp. 98 ss. Diverse utili considerazioni si ritrovano pure nel recente articolo di F. CHIEREGHIN, *Principio e inizio*, pp. 160 ss.

2. Sapere assoluto e «Erinnerung»

Nel capitolo in questione, Hegel definisce il sapere assoluto come l'entrare in sé dello spirito [*Insichgehen*] con cui questo abbandona la propria esistenza [*sein Dasein*] immediata e ne consegna la figura all'*Erinnerung*.¹¹ In questo «insearsi», lo spirito discende nella «notte della sua autocoscienza», laddove la sua esistenza dapprima scomparsa si conserva, in realtà, come un'esistenza precedente che viene riportata in vita in virtù del sapere:

«Nel suo insearsi [*Insichgehen*] lo spirito si è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci; e questo tolto esserci, quello di prima ma rinato or ora dal sapere – è il nuovo esserci, un mondo nuovo ed una nuova figura spirituale» (*Phän*, p. 433; II, p. 304).

L'*Insichgehen*, il movimento di interiorizzazione dello spirito che Hegel qui delinea è duplice: non soltanto lo spirito si è calato nella «notte dell'autocoscienza», immergendosi nella ricchezza infinita di questa,¹² ma vi fa riemergere l'esistenza in essa scomparsa nella forma di un «nuovo mondo» e di «una nuova figura spirituale». Detto altrimenti, il movimento compiuto dallo spirito designa da un lato la discesa nella profondità del proprio sé, laddove tutte le precedenti configurazioni spirituali sono contenute e conservate, e, dall'altro, l'attività di 'produzione' di una nuova figura. La potenza dello spirito si rivela come «l'idealità assoluta» di contenere dentro di sé, nella propria «notte», tutte le sue precedenti figurazioni, e di poterle trascendere, nel corso del proprio sviluppo, in una nuova.¹³

¹¹ Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, e segnatamente nella *Lezione* su Platone, Hegel mette in luce come il significato del termine *Erinnerung* non sia esclusivamente quello «empirico» di riprodurre una rappresentazione già avuta in un altro tempo, ma quello «concettuale» di farsi interno a sé, di entrare in sé: «farsi interno, entrare in sé [*Insichgehen*] questo è il significato concettuale profondo della parola»; G.W.F. HEGEL, *Lezioni su Platone*, trad. it., p. 111.

¹² In merito all'infinità di quella che a Jena viene definita «notte della conservazione» [*Nacht der Aufbewahrung*] si confronti quanto Hegel afferma nel terzo dei *Progetti Sistemati Jenesi*: «L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti»; G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, 8, p. 187; trad. it. parziale *Filosofia dello spirito jenesi*, pp. 70-71.

¹³ Il concetto hegeliano di «idealità», sul quale si ritornerà nei capitoli seguenti, è strettamente connesso al ruolo e alla funzione dell'*Erinnerung*. Secondo Hegel, è grazie ad essa che viene conservata l'esperienza degli spiriti precedenti, ovvero l'*Erinnerung* è «l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza» (*Phän*, p. 433; II, p. 305). Se allora uno spirito «ricomincia la sua cultura sembrando prendere le mosse soltanto da sé, tuttavia

Nel sapere assoluto come *Erinnerung* sono rifluite, infatti, le figure incontrate nel corso della *Fenomenologia dello spirito*; ogni possibile forma della coscienza, da ultimo rivelatasi spirito, risulta, infine, in esso sedimentata, negata e conservata nella totalità stessa del sapere. Ma che cosa significa che è stata negata e, nello stesso tempo, conservata? Significa che è stata negata nella sua precedente configurazione e conservata nella sua pura struttura essenziale:

«il sapere assoluto trattiene in sé ... la pura struttura concettuale di ciò che nello sviluppo della *Fenomenologia* appariva scisso nell'opposizione della coscienza e del suo oggetto, vale a dire i puri concetti della scienza che sono apparsi come figure della coscienza».¹⁴

Da questo punto di vista, l'*Erinnerung*, alla fine della *Fenomenologia dello spirito*, presenta un significato fondamentale e si rivela il concetto chiave per comprendere il passaggio alla sfera logica.¹⁵

esso comincia in pari tempo da un grado più alto» (*Phän.*, p. 433; II, p. 305). V. Verra ha acutamente rilevato come il processo di *Erinnerung*, lungi dall'aver un significato meramente psicologico, riveli il suo aspetto più profondo di movimento costitutivo dello spirito. Cfr. V. VERRA, *Storia e memoria*, pp. 341-365. Ma già H. Marcuse escludeva che l'*Erinnerung* fosse qualcosa di semplicemente psicologico e ne rilevava invece lo statuto prettamente 'ontologico'. Cfr. H. MARCUSE, *Hegels Ontologie*, pp. 73-79; trad. it., pp. 83-89.

¹⁴ F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, p. 165. Il sapere assoluto, così considerato, non ha nulla a che fare con quel sapere dello spirito onnicomprensivo e 'auto-trasparente' che molti hanno creduto di potervi scorgere. Si vedano, in proposito, le utili osservazioni di L. Lugarini: «L'espressione *sapere assoluto* non è però da equivocare, quasi si trattasse di un sapere incontrovertibile e definitivo e fors'anche totale; nel quadro della *Fenomenologia* esso per contro designa il sapere non più condizionato dalle particolarità e limitazioni delle multiformi concrezioni della coscienza e dell'autocoscienza, e nemmeno da quelle delle figure spirituali, non più 'fenomenico' ed invece sciolto da esse, *ab-solutum*»; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, pp. 98-99. Anche J.-P. Labarrière ritiene che il sapere assoluto sia un sapere del tutto 'modesto': «Il sapere assoluto non è la somma di tutte le assicurazioni positive, ma designa il potere – del resto molto povero – di colui che, tramite la rilettura della storia del mondo ... è divenuto *capace* di dire una parola rischiosa, il senso unitario degli avvenimenti molteplici che accadono all'uomo ed agli uomini»; J.-P. LABARRIÈRE, *Le savoir absolu*, pp. 75-76. Si confrontino infine le delucidazioni di Remo Bodei per il quale si tratta di un sapere «che ha smesso di girare attorno all'argomento, di brancolare alla ricerca di un ignoto oltre ai fenomeni, e che è entrato *in medias res*, dimostrando che dietro l'apparire non c'è nulla». Esso «ha colto – o creduto di cogliere – l'articolazione interna della 'cosa stessa', perché ha accuratamente evitato di proiettare su di essa interessi, desideri o preconcetti del particolare soggetto conoscente e si è attenuto ai metodi e alle cognizioni che la propria epoca ha, dopo lungo travaglio, elaborato»; R. BODEI, *Scomposizioni*, pp. 222-223.

¹⁵ Nondimeno, nella *Scienza della logica* Hegel nominerà l'*Erinnerung* meno frequentemente, due volte soltanto nella Dottrina dell'essere e quattro in quella dell'essenza, seppur sempre in corrispondenza di tornanti fondamentali dell'opera. Molto più spesso si ritrova invece il suo significato etimologico di *In-sich-gehen*. Prima della *Fenomenologia dello spirito*, l'*Erinnerung* era stata da Hegel tematizzata nella *Filosofia dello spirito* di Jena, e lo sarà in alcuni centrali paragrafi dell'*Enciclopedia*. A tutt'oggi, se si eccettua il

Essa attua un movimento di 'purificazione' delle figure fenomenologiche: è l'attività tramite cui queste vengono conservate nel sapere assoluto, nella forma, però, di quei puri concetti o categorie, di cui la *Scienza della logica* costituisce l'esposizione. In questo senso, come Hegel scriverà ancora all'inizio della terza edizione dell'*Enciclopedia*, l'abbandono della «sfera fenomenologica» e il passaggio alla «sfera logica», non comportano un totale cambiamento di prospettiva, quanto, piuttosto, un'approfondita rilettura del medesimo contenuto: con l'avvento della logica, infatti

«il vero contenuto della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è trasferito nella forma del pensiero e del concetto» (E, § 5).

Dunque, il movimento dell'*Erinnerung*, che la *Scienza della logica* presuppone, è strutturalmente ben più profondo di un semplice 'ricordare' le determinazioni fenomenologiche. Infatti, se l'*Erinnerung* può essere considerata *ricordo* di tali determinazioni, nel senso che, per suo tramite, queste vengono conservate nella *Nacht der Aufbewahrung*, nondimeno, nel passaggio dalla *Fenomenologia* alla *Scienza della logica*, le determinazioni sono purificate dalle loro 'concrezioni sensibili' ed elevate a puri concetti, venendone così *dimenticata* la provenienza fenomenologica. Da questo punto di vista si potrebbe rispondere a una questione assai dibattuta dalla critica – se la logica, cioè, si sviluppi dal ricordo o dalla dimenticanza delle determinazioni fenomenologiche – affermando che l'*Erinnerung* può essere considerata la condizione strutturale sia del ricordo che della dimenticanza del sapere fenomenologico. Le determinazioni fenomenologiche vengono infatti 'dimenticate' in quanto tali, ma 'ricordate' a livello di «libere essenzialità». ¹⁶

già citato studio di V. VERRA, *Storia e memoria in Hegel*, si avverte ancora la mancanza di studi che mettano in risalto le connessioni e le divergenze di significato e funzione tra le varie occorrenze in cui il termine compare nelle opere hegeliane.

¹⁶ Questa soluzione consente probabilmente di spiegare il profondo legame esistente tra *Fenomenologia* e logica senza indurre nel contempo a credere – come affermava, ad esempio, Feuerbach – che la *Fenomenologia* «altro non sia che la logica fenomenologica», e, viceversa, la logica una fenomenologia, bensì salvaguardando l'autonomia e la specificità delle due discipline. F. Chiereghin, differenziandosi in questo da quella letteratura critica che asserisce l'esistenza di un'immediata identità strutturale tra *Fenomenologia* e *Scienza della logica* (cfr., ad esempio, gli studi di J. HEINRICHS, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes* e H.F. FULDA, *Zur Logik der Phänomenologie*) ha precisato che «non si tratta ... di rintracciare una corrispondenza lineare tra serie fenomenologica e successione di deter-

Alla fine della *Fenomenologia dello Spirito*, l'avvento del sapere assoluto segna il rinsaldarsi della scissione tra certezza di sé e verità, soggettivo e oggettivo, pensiero ed essere, che si presentava all'inizio dell'opera. Lo spirito non è più affetto dalle dicotomie della coscienza e, avendo conseguito «il puro elemento del suo esserci, il concetto», «dispiega l'esserci e il movimento in questo etere della sua vita ed è scienza» (*Phän*, p. 432; II, p. 302).¹⁷ La *Scienza della logica* prende allora proprio le mosse da questo livello: dalla posizione, cioè, del «sapere puro»¹⁸ che, liberatosi dall'opposizione della coscienza, considera le sue proprie determinazioni, le sue «essenzialità», come sono in sé e per sé, «libere da ogni concrezione sensibile» (*WdL I*, p. 42; p. 41).

Per tale ragione questa scienza, a differenza della *Fenomenologia*, ha a che fare con «il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero» (*WdL I*, p. 33; p. 31) e le determinazioni che ne sono oggetto costituiscono altrettanti esempi di una tale unità.¹⁹

minazioni logiche, ricavate dalla 'Logica' di Jena o dalla posteriore e ancora non scritta logica speculativa, quanto si scorgere il progressivo arricchimento di un unico principio di totalizzazione»; F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, p. 174. La questione fondamentale risulta, allora, cercare di comprendere la natura e l'articolazione di un tale principio di totalizzazione.

¹⁷ Nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* che, come è noto, doveva costituire l'introduzione all'intero sistema, Hegel afferma che il «sapere propriamente detto» è «quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto» (*Phän*, p. 22; I, p. 21).

¹⁸ Abbiamo qui considerato il sapere assoluto con cui si conclude la *Fenomenologia dello Spirito* e il sapere puro con cui la *Logica* si apre quasi fossero equivalenti. In realtà, tra i due sussiste anche una differenza: infatti il sapere assoluto, che sta allo sbocco dell'itinerario fenomenologico, «non coincide con il puro sapere speculativo, anzi lo prepara, esibendo la 'posizione' della scienza in senso filosofico. Si tratta di quello *status* che la coscienza dovrà tenere perché la scienza filosofica possa essere istituita»; L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico* (I ed.), pp. 186-187. La differenza tra i 'due saperi' è stata ulteriormente sottolineata e rafforzata da G. Severino, secondo cui il sapere assoluto sarebbe «un sapere ancora generico ed indifferenziato, che è valido per tutte le scienze in cui si articola il sistema, ma che ancora non conosce, in modo determinato, gli oggetti di queste scienze, soprattutto l'oggetto logico». Tuttavia, ciò non escluderebbe, sempre secondo l'interprete, che «il sapere assoluto ... sia già il sapere puro che consente di conoscere l'oggetto logico come ciò che di più profondo vi è nella realtà»; G. SEVERINO, *Inconsico*, p. 37.

¹⁹ «Nella *Logica* hegeliana non c'è più posto per l'opinare. Il sapere non si distingue più dal suo contenuto. Questo era stato appunto il risultato della *Fenomenologia*, e cioè che la più alta figura del sapere è quella in cui non vi è più differenza tra opinare e opinato»; H.G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, trad. it., p. 107.

3. La 'pienezza' del puro essere

Da quanto detto, risulta dunque che l'essere con cui la Logica inizia non è soltanto un'immediatezza indeterminata, ma è comparso «in virtù di una mediazione, anzi di una mediazione che è insieme il proprio togliersi» (*WdL I*, p. 57; p. 56) e che si configura quale risultato di tutto il precedente cammino della *Fenomenologia* compiutosi nel sapere assoluto.²⁰ In virtù di questa mediazione, si è pervenuti all'unità del soggetto e dell'oggetto: le diverse figure della coscienza sono tramontate nella «notte» del sapere assoluto, che ne ha operato la purificazione elevandole al rango di concetti logici.

In questo senso, come è stato giustamente notato, l'essere puro come cominciamento logico sembra voler conciliare l'inconciliabile:²¹ da un lato, infatti, non può presupporre nulla, a meno di perdere la sua natura di vero cominciamento; dall'altro, presuppone realmente il punto d'approdo fenomenologico. D'altra parte, la vuotezza 'assoluta' dell'essere proclamata da Hegel all'inizio della *Scienza della logica* pare totalmente contrastare con quella pienezza indifferenziata che, come si è visto, caratterizza il sapere assoluto alla fine della *Fenomenologia*. È dunque possibile ritrovare, all'inizio della Logica, una tale pienezza? E dove è confluita la totalità delle determinazioni che erano contenute nella «notte della conservazione» del sapere assoluto? Parrebbe che essa, nella *Scienza della logica*, sia stata tralasciata, lasciata, per così dire, 'dietro le spalle'. Se, tuttavia, l'essere dell'inizio viene da Hegel considerato «l'unità in cui ritorna il puro sapere» (*WdL I*, p. 59; p. 58) come è possibile che esso si presenti del tutto vuoto? Le due questioni – quella dell'assenza/presenza di presupposti e quella della vuotezza dell'essere – appaiono così strettamente collegate e riguardano entrambe la più generale domanda intorno alla possibilità di procedere oltre il cominciamento.

Può essere utile, per tentare di rispondere alla prima di esse, citare un passaggio tratto, ancora una volta, dalla parte introduttiva della Logica riguardante il cominciamento:

²⁰ Proprio perché la *Fenomenologia dello spirito* costituisce la condizione del sorgere della scienza, esiste, secondo F. Chiereghin, un «difetto di originarietà» nella domanda su come questa debba iniziare. «Tale domanda può chiedersi unicamente *come* la scienza debba cominciare, perché alla domanda 'se la scienza ci sia' ha già risposto affermativamente la *Fenomenologia*»; F. CHIEREGHIN, *Principio e inizio*, p. 532.

²¹ Cfr. S. OPIELA, *Le réel*, p. 113.

«In quanto è venuto a fondersi in questa unità [l'unità cioè nella quale il sapere è al culmine del suo unirsi con l'oggetto], il sapere puro ha tolto via ogni relazione ad un altro e ad una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di esser sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. La semplice immediatezza è essa stessa un'espressione di riflessione» (*WdL I*, p. 55; pp. 54-55).

Il conflitto tra immediatezza e mediazione sembrerebbe così risolversi: in quanto il sapere puro si trova ormai al di fuori o al di là della dicotomia soggetto-oggetto, non si relaziona più ad altro da sé, e cessa pertanto anche di essere sapere. È divenuto allora una semplice immediatezza: il puro essere che, pur presupponendo una mediazione, pur essendo espressione di «riflessione», fa *astrazione* da un tale presupposto, togliendo la propria provenienza fenomenologica.²² Tuttavia, se il procedimento di astrazione ha come conseguenza il fatto che la mediazione dell'essere viene 'tralasciata', ciò non significa che questa sia scomparsa o sia stata annullata.²³ In questo senso, si potrebbe anche supporre – per venire alla seconda questione sopra formulata – che anche la vuotezza e l'indeterminatezza dell'essere iniziale siano da addebitare proprio a un procedimento astrattivo, a un atto di astrazione della totalità della determinazioni che pur non esclude la loro presenza 'virtuale' all'interno dell'essere stesso.²⁴ In questa direzione ci spinge un'osservazione che si trova alla fine della *Scienza della logica*, all'interno di un momento di ricapitolazione del movimento concettuale percorso nell'opera. Qui Hegel afferma che

«nell'immediatezza del puro essere ... dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione» (*WdL III*, p. 252; p. 955).

Secondo questa indicazione, il puro essere dell'inizio andrebbe considerato immediato e indeterminato non tanto in sé, quanto in

²² Secondo S. Opiela, la difficoltà di conciliare nel cominciamento logico immediatezza e mediazione non è che apparente: infatti «il cominciamento logico non è che *il pensiero dinamico* che comprende pensiero e contenuto sotto la forma dell'immediatezza semplice»; *ibidem*, p. 114.

²³ Sul finire della *Scienza della logica* Hegel afferma che «anche l'astratto contiene questo, che per ottenerlo occorre *si tralascino* altre determinazioni del concreto» (*WdL III*, p. 22; p. 681). Si tratta di un atto astrattivo molto differente, come si vedrà, da quell'astrattezza che Hegel attribuisce all'essere parmenideo e alla sostanza spinoziana.

²⁴ L. Lugarini si chiede molto opportunamente se «il puro essere, nella sua assoluta indeterminatezza e vacuità, non nasconda un carico di determinazioni, se la sua estrema penuria non celi ricchezze, ricchezze che il filosofo sia tenuto a disoccultare»; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 144.

virtù di un atto astrattivo. In realtà, sin dall'inizio della Logica, esso celerebbe in se stesso un'intrinseca determinatezza. In altri termini, l'indeterminatezza dell'essere sarebbe attribuibile non tanto all'essere stesso – che in sé sarebbe già determinato – quanto piuttosto all'astrazione che così lo fa apparire. Del resto, già all'inizio dell'opera, Hegel notava che l'essere «si vien determinando dentro se stesso» e che per questo motivo definisce la sfera entro la quale cadono «le determinazioni e l'intero movimento della sua riflessione» e che soltanto non tenendo conto di questo esso viene a designare «l'astratta indeterminatezza ed immediatezza, nella quale esso ha da costituire il cominciamento» (*WdL I*, p. 66; p. 66). Un'ulteriore conferma, dunque, del fatto che l'indeterminatezza e vuotezza dell'inizio altro non è che un'astrazione, legata al presupposto che l'essere sia in sé e per sé indeterminato.²⁵

Queste ultime citazioni suscitano ulteriori riflessioni. L'affermazione hegeliana secondo cui l'essere «si vien determinando dentro se stesso» è sintomatica: consente di leggere quest'ultimo come un principio che si autodetermina, come un'«unità autodeterminativa». All'inizio della *Scienza della logica* Hegel annuncia del resto che il «puro essere» deve essere inteso come l'unità «in cui il sapere puro ritorna», l'unità cioè del soggettivo e dell'oggettivo, quell'unità «nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi con l'oggetto, è venuto a cadere» (*WdL I*, p. 59; p. 59). In particolar modo, in un passo presente nella prima edizione della Dottrina dell'essere,²⁶ viene già dato rilievo al fatto che tale unità «si determina e sviluppa» ed il suo sviluppo costituisce «l'esposizione di ciò che essa contiene in sé» (*WdL I 1812*, p. 30).

Tra l'altro, in un modo che potrebbe parere quasi paradossale, Hegel mette in luce che già l'indeterminatezza dell'essere costituisce la sua prima determinatezza:

²⁵ Nello scritto *Le prime categorie della logica di Hegel*, già Spaventa, riflettendo sulla genesi fenomenologica dell'inizio, sottolineava che l'apparente vuotezza di quest'ultimo si rivela piuttosto 'purezza'. Sull'interpretazione spaventiana del cominciamento, si rimanda al saggio di V. VITIELLO, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*.

²⁶ Giova ricordare che la *Scienza della logica* è strutturata in tre libri, intitolati rispettivamente Dottrina dell'essere, Dottrina dell'essenza, Dottrina del concetto. I primi due costituiscono la Logica oggettiva e furono pubblicati nel 1812-1813; il terzo, la Logica soggettiva, fu edito a distanza di tre anni, nel 1816. Nella revisione della Logica che Hegel intraprese sino alla morte, riuscì soltanto a giungere alla riedizione del primo libro, che uscì nel 1832. La traduzione italiana della *Scienza della logica* contempla, oltre alla Dottrina dell'essenza e del concetto, esclusivamente la seconda edizione della Dottrina dell'essere.

«Ma appunto questa *indeterminatezza* è quel che costituisce la determinatezza dell'essere. Poiché l'indeterminatezza è opposta alla determinatezza. Come opposto, è quindi essa stessa il determinato, o negativo, e precisamente il negativo puro, del tutto astratto» (*WdL I*, p. 86; p. 90).²⁷

Proprio in quanto indeterminato l'inizio si trova, cioè, già determinato – seppur negativamente – e la sua prima determinatezza è costituita proprio dalla sua indeterminatezza. L'indeterminatezza è, cioè, la prima delle determinatezze che costituiscono il contenuto categoriale che la *Scienza della logica* sviluppa e che via via vengono portate alla luce nel processo in cui viene esposto ciò che l'inizio in sé contiene. In questo senso, non è affatto possibile identificare il cominciamento logico con l'essere immediato e astratto, o, per meglio dire, bisogna ammettere che esso lo è nella sua prima ed astratta forma: questa è soltanto la sua prima maniera di determinarsi. Se così non fosse, e se il cominciamento fosse soltanto l'essere come astratto ed indeterminato, ogni tentativo di procedere oltre di esso non sarebbe un autentico processo, ma soltanto un movimento di progressivo allontanamento da quell'inizio. Vedremo che questo è ciò che accade, secondo Hegel, nel caso dell'essere degli Eleati e in particolar modo, per il tema che qui interessa, della sostanza spinoziana.²⁸

Dunque, se la vuotezza dell'essere iniziale è in realtà frutto di un'astrazione, l'inizio della Logica consiste in qualcosa di molto più ricco della sua apparente penuria. Si tratta infatti di un'unità autodeterminativa che si determina da principio come essere indeterminato. Hegel la designa altresì come una «base» [*Grundlage*]: «la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni» (*WdL I*, p. 58; p. 57).²⁹ Ma i suoi ulteriori sviluppi e determinazioni altro non sono che lo 'svelamento' di ciò che questa

²⁷ Hegel sottolinea anche che, per l'inerenza di quella negativa determinatezza, il puro essere «è già per sé l'esser-uscito [*Herausgegangensein*] da se stesso» (*WdL I*, p. 85; p. 90).

²⁸ Avremo modo di approfondire nel capitolo seguente come, secondo Hegel, «presso Parmenide, come presso Spinoza, non si dovrebbe avanzare dall'essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito. Se dunque, ciò nondimeno, si avanza (e se dall'essere irrelativo, epperò senz'avanzamento, non si può ... avanzare altro che in guisa estrinseca), quest'avanzamento è un secondo cominciamento, un cominciamento nuovo» (*WdL I*, p. 82; p. 85).

²⁹ Hegel nota inoltre come nell'avanzamento logico «il cominciante [*das Anfangende*] continua a stare alla base di tutto quel che segue, né sparisce da esso» (*WdL I*, p. 58; p. 57).

base contiene in sé, ovvero l'esibizione di tutta quella ricchezza dei contenuti tramontati nella «notte della conservazione» del sapere assoluto e che si ritrovano, nella loro pura forma concettuale, nell'unità del sapere puro.

Nel recente libro di Lugarini già citato in nota, vi è un passaggio che, per lucidità e chiarezza, ben si presta a condensare e ricapitolare alcune delle precedenti considerazioni. Dopo aver messo in luce secondo quale direttiva Hegel nella Logica provveda ad 'investigare' l'essere – indagando cioè «ciò che nel suo concetto immediato (nel vacuo essere puro) sia già contenuto, ma in modo latente» e *ponendo* «le determinazioni che progressivamente vengono in primo piano e si diano a vedere»³⁰ – l'autore afferma che queste determinazioni altro non sono se non i contenuti fenomenologici, non più intesi in quanto tali, ma «sciolti dalle concrezioni della coscienza» e «assurti a concetti». E così prosegue:

«È un bagaglio di determinazioni ... che fenomenologicamente si riversano nel sapere assoluto, tramontandovi come in una 'notte della conservazione' e restandovi latenti. L'astrazione compiuta da Hegel consiste nel tenerle celate all'inizio della Logica, non per estrometterle ma per operarne la *Erinnerung*, e ritrovarle non più in forma di figure della coscienza o dello spirito e in genere di determinazioni fenomenologiche, bensì di *concetti* e propriamente di concetti 'determinati'».³¹

In questo senso, allora, si potrebbe affermare che l'atto astrattivo, per cui l'essere dell'inizio si presenta come indeterminato, non è tale da annullare i contenuti determinati, ma piuttosto ne è l'*Erinnerung*, «l'interiorizzazione memorante», che, di tali contenuti, conserva la struttura essenziale. Il compito della *Scienza della logica* si configura, così, come quello di svelare, progressivamente, questa intrinseca determinatezza dell'essere stesso.³²

Da questo punto di vista, anche il problema di avanzare dall'essere dell'inizio alle determinazioni logiche successive assume

³⁰ L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 149.

³¹ *Ibidem*, pp. 152-153.

³² Secondo V. Vitiello, mentre «la *Fenomenologia dello spirito* dimostra mostrando, la *Scienza della logica* mostra dimostrando». A differenza dell'opera jenese, che è «prevalentemente *Erinnerung*, un viaggio della coscienza entro se medesima, alla ricerca del profondo Sé, che è io e mondo, mondo e io», la *Logica* è essenzialmente es-posizione, costruzione es-plicativa dell'io e del mondo, del mondo e dell'io, a partire dal profondo». Ciò tuttavia non esclude, secondo l'interprete, che i due movimenti si implicino vicendevolmente: che dunque l'*Erinnerung* fenomenologica sia anche «costruzione esplicativa», mentre «l'esposizione logica sia insieme *Erinnerung*»; V. VITIELLO, *La critica hegeliana a Fichte*, p. 125.

una nuova luce: non è più quello di passare dall'indeterminato alla determinatezza, né di 'apportare' determinatezza nell'indeterminato, ma, piuttosto, di far emergere le determinazioni già in esso contenute in nuce.³³ Del resto, quest'ipotesi risulta del tutto in linea con quanto Hegel, programmaticamente, afferma riguardo all'inizio della Logica: affinché il cominciamento resti immanente al puro sapere – egli scrive – non vi è da far altro che, «scartando tutte quelle riflessioni ed opinioni che si hanno» accogliere soltanto «ciò che ci sta dinanzi» [*was vorhanden ist*]. Non si tratta, cioè, di introdurre qualcosa all'interno del 'vuoto' essere, quanto di attenersi esclusivamente a ciò che in esso è presente, che è «sottomano» (*WdL I*, p. 65; p. 65).

4. *La totalità concreta del concetto, «germe» dell'«intero sviluppo»*

Se l'interpretazione sostenuta sino a questo momento presenta una certa plausibilità, non apparirà del tutto strano il fatto che Hegel – in quella sorta di 'testamento spirituale' costituito dalla *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*³⁴ – paragoni il cominciamento logico oltre che a una «base» anche a un «germe». Hegel scrive infatti che «il desiderio di voler andare a fondo» e lo «spirito di profondità» esigono di soffermarsi sul cominciamento come su «quel *germe* [*Keim*]» che «tien dinanzi a sé l'intero sviluppo» ed è «il semplicissimo, la semplicità stessa» (*WdL I*, p. 19; p. 21).

È un'immagine, quella del «germe», che ben si presta a caratterizzare il cominciamento: un'unità che contiene in sé, idealmente, la totalità delle determinazioni che verranno sviluppate nel corso della Logica.³⁵ Quest'ultima infatti, altro non è – come Hegel chiarifica

³³ Anche il passaggio dall'essere al nulla, riconsiderato alla luce di questa interpretazione, può essere letto non soltanto, come sottolinea Gadamer (H.G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, trad. it., p. 111), nel senso di un «erompere» [*hervorbrechen*] del nulla nel puro essere, quanto anche come un emergere del «negativo» quale latente determinatezza dell'essere.

³⁴ La prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica* costituisce non soltanto l'ultima parte dell'opera redatta da Hegel, quanto l'ultimo scritto a stampa composto poco prima della morte.

³⁵ Per quest'interpretazione dell'inizio della Logica come «germe dell'intero sviluppo» cfr. G. SEVERINO, *Inconscio*, in particolare p. 54 e L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, pp. 143 ss.

nello stesso contesto – se non la «produzione dell'intero sviluppo», dello sviluppo, cioè, racchiuso in maniera ancora del tutto virtuale nel germe iniziale.

Il ricorso alle nozioni di germe e di sviluppo non è tuttavia prerogativa del rifacimento berlinese della Logica, ma compare, anche se non ancora del tutto esplicitamente, già a partire dalla prima edizione. All'inizio della Dottrina dell'essere del 1812, in un passo conservato successivamente anche nella seconda edizione, si legge infatti che:

«quello che costituisce il cominciamento [*was der Anfang ausmacht*] in quanto vi sta come *non ancora sviluppato* [corsivo nostro] e come privo di contenuto, non è, nel cominciamento stesso, ancor veramente conosciuto, e ... solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intero sviluppo, è la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza» (*WdL I*, p. 58; p. 57).

Secondo Hegel non bisogna limitarsi a un'indagine analitica sul cominciamento: non si deve pensare di 'aver fatto tutto' quando si sia terminato di analizzare «quel germe» come tale, perché, in realtà, la sua profonda conoscenza si raggiunge soltanto al termine dello sviluppo logico. Ne siamo rimandati, così, alla fine dell'opera, alla Dottrina del concetto, terza parte della *Scienza della logica* dopo la Dottrina dell'essere e quella dell'essenza. Qui, proprio nelle pagine conclusive, troviamo una puntualizzazione decisiva riguardo all'inizio: il cominciamento è «in sé la totalità concreta» (*WdL III*, p. 241; p. 941), una totalità tuttavia soltanto in sé, non ancora per sé, non ancora «posta». Riletto a partire dalla fine della Logica, l'inizio perde dunque i caratteri dell'astrazione e della vuotezza, per manifestarsi come una «concreta totalità»: una totalità che riconduce all'immagine del «germe» dell'intero sviluppo. Sviluppare ciò che in questo germe è contenuto sembra così equivalere a porre quello che nella totalità concreta è presente, anche se non ancora «posto».

Del tutto essenziale risulta allora, per comprendere l'argomentazione hegeliana, la differenza tra ciò che è soltanto «contenuto» e quello che è «posto»; una differenza a cui Hegel, nell'*Enciclopedia*, riconduce addirittura «l'intero processo del filosofare»:

«L'intero processo del filosofare, in quanto è metodico, ossia è *necessario*, non è altro che il *porre* ciò che è *già contenuto* in un concetto» (*E*, § 88).

Detto in altri termini, il «porre ciò che è già contenuto in un concetto» si configura come il portare alla luce, il 'disvelare', la

sua determinatezza intrinseca, ciò che ne costituisce il contenuto, ciò che in esso è presente.

In un'importante aggiunta ad un altro paragrafo dell'*Enciclopedia*, tuttavia, questa dialettica contenuto-posto viene riportata non tanto al generale «processo del filosofare», né al rapporto con il contenuto di qualsivoglia concetto, quanto al movimento del *concetto*: del concetto, cioè, in quanto tale, tematizzato nella Logica soggettiva come terzo dopo essere ed essenza.³⁶ Il 'movimento' del concetto viene qui definito uno *sviluppo* [*Entwicklung*], vale a dire un processo «mediante il quale viene posto soltanto ciò che c'è già in sé» (*E*, § 161, *Z*). Ma c'è di più: nello stesso contesto Hegel assimila il concetto proprio ad un germe, e precisa che lo sviluppo del concetto è analogo a quello per cui la pianta «si sviluppa dal suo germe», così come, per converso, il germe «contiene propriamente l'intera pianta in sé» (*E*, § 161, *Z*).

La situazione è assai complessa e richiede una pausa di riflessione: una volta il «porre» ciò che è soltanto contenuto, soltanto in sé, è ritenuto peculiare all'intero metodo del filosofare, un'altra viene avvocato allo «sviluppo» del concetto. Che rapporto esiste tra questi due processi? Si tratta forse del medesimo movimento? In quest'ultima direzione – ritenere cioè che il *Fortgang* complessivo della Logica sia rivelativo del movimento del *concetto* come tale – ci spinge anzitutto il fatto che Hegel utilizza il termine «sviluppo» sia per indicare il processo che si attua a partire dal «germe» dell'inizio, sia per il movimento peculiare del concetto stesso. In che rapporto stanno allora «germe» dell'inizio e concetto come tale?

Si tratta di questioni fondamentali, che ineriscono alla struttura e al significato dell'intera Logica, e che pertanto dovrebbero essere oggetto di un lavoro ad esse specificatamente dedicato. Nondimeno, le pur limitate considerazioni fin qui compiute consentono quantomeno di dedurre che il concetto presenta un ruolo *sui generis*, centrale e costitutivo in tutta la *Scienza della logica*. Il concetto, cioè, non è semplicemente l'oggetto di una delle sue partizioni, ovvero della Logica soggettiva, ma, come emergerà meglio in seguito, costituisce anche il principio direttivo della Logica oggettiva, ponendosi

³⁶ La Logica oggettiva espone il processo che dall'essere conduce, attraverso l'essenza, fino all'effettualità [*Wirklichkeit*]; poi, l'ultima determinazione dell'effettualità, l'azione reciproca, segna il passaggio al concetto. La dottrina del concetto espone il movimento del concetto dalla propria immediatezza di concetto «soggettivo» o «formale», sino all'oggettività e poi la sua evoluzione prima a idea e dunque a idea assoluta.

così al centro di tutte le sezioni dell'opera. Secondo Hegel esso è infatti il «termine assolutamente primo».³⁷

Va precisato che la metafora del germe viene utilizzata anche in un altro passaggio dell'*Enciclopedia*, e sempre per indicare il concetto: «concepire il concetto in quanto concreto» – scrive qui Hegel – equivale a pensare «il germe in modo che contenga *affermativamente*, in una possibilità *virtuale*, tutte le determinazioni, le quali, nello svolgimento dell'albero, vengono poi ad *esistenza*» (Enz, § 453). Il concetto viene qui nuovamente paragonato ad un germe, e qualificato come «concreto»: quella totalità concreta che, secondo la conclusione della *Scienza della logica*, nell'inizio sarebbe soltanto in sé e non ancora in sé e per sé.

Dunque, anche alla luce di queste posteriori chiarificazioni, la Logica non sembra più muovere soltanto dalla necessità di mostrare, di esibire l'essere, ma anche di realizzare pienamente il concetto. Nelle pagine conclusive della *Scienza della logica*, nel riassumere il processo compiuto nell'opera tramite la *Seinslogik* e la *Wesenslogik*, Hegel delinea proprio un progressivo movimento di esibizione dell'essere, tramite cui, a partire dalla più completa indeterminazione, ne viene mostrata l'intrinseca determinatezza. Nel contempo sottolinea come «la richiesta che si mostri l'essere» abbia un altro «significato interno», e precisamente quello «della *realizzazione del concetto* in generale» (WdL III, p. 240; p. 940).³⁸ Realizzazione, cioè, di quel concetto che, alla stregua di una «totalità concreta» dapprima soltanto in sé, alla fine della Logica si presenta in sé e per sé, come concetto effettivamente realizzato, giunto infine a se stesso. In quest'ottica, la Dottrina dell'essere e dell'essenza vengono riportate al concetto e assumono il senso del suo stesso svilupparsi:

³⁷ Hegel afferma, all'inizio della Dottrina del concetto, che «il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il *terzo* rispetto all'*essere* e all'*essenza*» ma solo nel senso che essere ed essenza «sono ... i momenti del suo *divenire*, ed esso è la loro *base e verità*, come l'identità in cui quelli sono tramontati e contenuti. Quei momenti sono contenuti nel concetto, perché questo è il loro *risultato*, ma non vi sono più contenuti come *essere ed essenza*, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità» (WdL III, p. 11; p. 651).

³⁸ L. Lugarini ritiene che, nella seconda edizione della Logica, a differenza che nella stesura primitiva, il significato del movimento dell'essere sia proprio costituito dall'istanza di realizzazione del concetto. Secondo l'autore le due esigenze, quella di mostrare l'essere e quella di realizzare il concetto, «si intrecciano», per il fatto che l'una costituisce «il senso interno» dell'altra. Cfr. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, pp. 144 ss. Tuttavia, già nella prima edizione della Logica, è possibile trovare alcuni passaggi che paiono preannunciare gli ulteriori sviluppi in questa direzione.

delineano cioè il progressivo *Werden zu sich* del concetto dallo stato dell'in sé a quello del per sé. Come Hegel afferma all'inizio della Dottrina del concetto: «la logica oggettiva, che considera l'essere e l'essenza», può essere definita infatti «l'esposizione genetica del concetto» (WdL III, p. 11; p. 652).³⁹

Che già dall'inizio, dunque, la Logica sia riconducibile al concetto e che l'indeterminatezza dell'essere vada riportata a quella del concetto soltanto in sé, non ancora manifestatosi in quanto tale, ne sono inoltre autorevole testimonianza, come ricordato, le diverse edizioni della Logica dell'*Enciclopedia*.⁴⁰ In quest'opera si legge infatti che «l'essere è il concetto soltanto in sé» (E, § 84), ed inoltre che «l'essere è il concetto non ancora posto come concetto ossia il concetto *in sé*, ancora indeterminato» (E, § 238). Conferme ulteriori in proposito ci vengono dalla *Nachschrift*, recentemente pubblicata, redatta dal figlio di Hegel, Karl, studente a Berlino nel corso del padre. Il testo appare di fondamentale importanza non soltanto perché, senza presentare grosse lacune, copre l'intero svolgimento della Logica dell'*Enciclopedia*, ma soprattutto per il fatto che si tratta dell'ultima lezione hegeliana su questa disciplina, ed è contemporanea alla rielaborazione del primo libro della *Scienza della logica*. È noto come Hegel utilizzasse i suoi corsi per esplicitare quei concetti che, nella struttura sintetica dell'*Enciclopedia*, erano spesso lasciati inspiegati:⁴¹ per questa ragione, le lezioni seguono l'articolazione in paragrafi dell'*Enciclopedia* e non dunque la *Scienza della logica*. Nondimeno, proprio per la vicinanza temporale alla rielaborazione della Logica, si rivelano molto utili per il problema che qui interessa.

A commento del § 82, Hegel rileva infatti che l'essere con cui inizia la Logica «non è ancora il concetto, l'idea nella sua intera estensione [*Umfang*] ma nella forma dell'immediatezza» (*Vorl.* 10, p. 88). In questo senso – egli aggiunge – «l'essere è il concetto dapprima soltanto in sé», e il suo «sviluppo» avviene soltanto nell'ele-

³⁹ Va ricordato che nella *Partizione generale della Logica*, riscritta da Hegel nel 1831, la Logica oggettiva viene definita «logica del concetto come essere» e quella soggettiva «logica del concetto come concetto» (WdL I, pp. 45-46; p. 44).

⁴⁰ Com'è noto, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* ha avuto tre edizioni, la prima delle quali risale ancora al periodo norimberghese (1817), mentre le altre due agli anni di Berlino (1827², 1830³).

⁴¹ Riguardo alla natura del testo enciclopedico quale manuale da seguire a lezione, nonché per una breve storia del termine 'enciclopedia', si può confrontare utilmente l'Introduzione di V. VERRA all'edizione italiana della Logica dell'*Enciclopedia*, pp. 9 ss.

mento dell'immediatezza: tutte le determinazioni del concetto hanno così esclusivamente «la forma dell'immediatezza» (*Vorl*, 10, p. 89). Pare un'eco di quanto veniva affermato alla fine della *Scienza della logica*: il contenuto dell'inizio è un «immediato» (l'essere puro) che «ha il senso e la forma di universalità astratta», «un'universalità immediata e perciò ha del pari il significato dell'essere» (*WdL III*, p. 239; p. 939). Tuttavia, tale universale si determina in seguito da sé come particolare e come singolare,⁴² divenendo pertanto «concreto»: l'universale riferentesi a sé nella forma del concetto.

Ciò che si deve realizzare non è nient'altro, dunque, che l'universalità concreta che, nell'inizio, presenta la forma del concetto ancora in sé: così il cominciamento contiene in germe quella negatività che gli consente di svilupparsi e – come si vedrà – di conservare e trascendere, nel suo sviluppo, tutte le determinazioni progressivamente affioranti. Il movimento del concetto è allora in opera, come interiore forza propulsiva e come 'motore nascosto', già nella Dottrina dell'essere e dell'essenza, che appaiono espressive *in nuce* proprio di un tale movimento.

Giunti a questo punto, si può tentare allora di rispondere alla questione sopra prospettata riguardante la relazione tra il complessivo *Fortgang* della Logica e lo sviluppo del concetto, affermando che l'intero cammino della Logica è il cammino di esposizione del concetto. I due movimenti appaiono, cioè, equivalenti: il generale «procedere dell'esposizione» corrisponde più precisamente al procedere del concetto alla sua esposizione. Detto altrimenti, il movimento del procedere *tout court* viene ricondotto al procedere stesso del concetto, ad esporre ciò che, in germe, esso in sé contiene.⁴³

⁴² Secondo il dettato hegeliano, il concetto in generale che deve essere oggetto della Logica soggettiva contiene i tre momenti dell'*universalità*, della *particolarità* e dell'*individualità* (*WdL III*, p. 23; p. 679).

⁴³ Anche S. Opiela ha interpretato l'essere come l'in sé del concetto, e l'essenza come il per sé, nella convinzione che «l'autostrutturazione del reale nel suo divenire sia *il divenire del concetto stesso*, a dispetto delle differenze specifiche proprie di un libro particolare della *Scienza della logica*»; S. OPIELA, *Le réel*, p. 113. Per l'importanza del concetto nell'economia della Logica hegeliana, si vedano anche le considerazioni di V. Vitiello in risposta agli autori della traduzione francese della *Scienza della logica*, che sottolineano invece il ruolo centrale dell'essenza. Cfr. V. VITIELLO, *Sull'essenza*, pp. 165-177.

5. Concetto, metodo assoluto e «riflessione in sé»

Dalle osservazioni compiute sino a questo momento, è risultato dunque che l'intero processo della Logica, e non soltanto una delle sue partizioni, deve essere riportato all'attività assoluta del concetto. Partendo dal cominciamento come «germe» si è giunti infatti a rinvenire nel concetto proprio quella «totalità concreta» delle determinazioni che, dapprima soltanto in sé, si trova alla fine del percorso logico completamente dispiegata.

Molto più difficile è, tuttavia, cercare di comprendere la natura e la struttura del movimento in questione. Qui di seguito sarà possibile avanzare soltanto alcune osservazioni essenziali al riguardo, che consentiranno più che altro di eliminare qualche pregiudizio, senza pretendere tuttavia di risolvere una tra le più oscure e dibattute questioni della Logica.⁴⁴

Nella *Scienza della logica*, il processo concettuale viene identificato con «il metodo assoluto della scienza» (*WdL III*, pp. 241-242; p. 942). Ora, è cosa assai nota che, per Hegel, non esiste un metodo che preceda la scienza; al contrario, questo rientra nella trattazione stessa della Logica, non differenziandosi affatto dal suo oggetto e contenuto.⁴⁵ Nelle battute finali della *Scienza della logica*, dopo aver ulteriormente escluso che il metodo si riduca a uno strumento conoscitivo soltanto estrinseco o preliminare, il filosofo lo identifica con il «movimento del *concetto* stesso»:

«Quello che pertanto è da considerar qui come metodo è soltanto il movimento del *concetto* stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma *primieramente* ormai col significato che il *concetto* è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso» (*WdL III*, p. 238; p. 937).

Come si evince da questo passaggio, il «metodo assoluto» consiste nel movimento tramite cui il concetto si determina e si realizza, ovvero con ciò che si potrebbe definire come la dialettica logica. Quest'affermazione va tuttavia incontro a un'obiezione che è stata mossa assai di frequente alla Logica hegeliana: Hegel non farebbe mai riferimento a un'unica dialettica, ma delinerebbe piuttosto tre

⁴⁴ Alcune riflessioni verranno tuttavia riprese e approfondite nei §§ 5 e 7 del capitolo seguente.

⁴⁵ In particolare, per questa questione, si rimanda alle considerazioni hegeliane della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*.

movimenti dialettici diversi, ciascuno dei quali sarebbe peculiare a ognuna delle sfere che compongono la Logica. In un'aggiunta al § 161 della Logica dell'*Enciclopedia*, ad esempio, egli afferma:

«Passare in altro è il processo dialettico nella sfera dell'*essere*, apparire in altro è il processo dialettico nella sfera dell'*essenza*. Invece il movimento del *concetto* è *sviluppo*, mediante il quale viene posto soltanto quello che c'è già in sé» (E, § 161, Z).

Tuttavia, pur senza voler negare queste importanti e circostanziate distinzioni, secondo l'interpretazione qui prospettata esse non costituiscono differenziazioni costitutive, ma risultano piuttosto espressione – ognuna dal suo «punto di vista» – di un medesimo movimento originario, di una stessa *Grundentwicklung*. In altri termini, se è indubitabile che il processo dialettico si configuri nell'essere come un *übergehen* e nell'essenza come uno *scheinen in Anderes*, ciò non toglie che le due sfere abbiano a proprio fondamento un movimento ancor più strutturale: il movimento di autodeterminazione del concetto. Questa tesi è del resto convalidata da diverse occorrenze presenti nei testi logici hegeliani. Ad esempio, in un passaggio delle già citate *Logik-Vorlesungen* del 1831 si legge: «In tutte le sfere troviamo lo stesso sviluppo fondamentale [*Grundentwicklung*], ogni sfera è totalità, sviluppo del concetto» (Vorl, 10, p. 90). È lo stesso movimento di sviluppo del concetto, cioè, che si determina ora come un «passare», ora come uno «apparire in altro», proprio in quanto essere ed essenza altro non sono che i lati differenti del concetto stesso. Infatti:

«essere ed essenza sono lati del concetto, il concetto è l'unità posta delle determinazioni; ognuna presa per sé è unilaterale. Esse hanno la loro verità soltanto nel concetto. *Se prendiamo il concetto e lo guardiamo da un lato, abbiamo la categoria dell'essere, quindi la categoria dell'essenza, ecc.*» (Vorl, 10, p. 90).

Non dovrà stupire pertanto il fatto che Hegel, in un passo della rielaborazione berlinese della Dottrina dell'essere, riconduca l'*übergehen* peculiare all'essere proprio al movimento di determinazione del concetto: «Anche il *determinarsi*, di per sé, del concetto nella sfera dell'essere è soltanto in sé – e si chiama così un passare [*übergehen*]» (WdL I, p. 109; p. 119).⁴⁶

⁴⁶ Come ha notato giustamente J. Burbidge, in questo passo il senso attivo di «determinarsi» [*sich bestimmen*] è riservato esclusivamente al concetto. Cfr. J. BURBIDGE,

L'esposizione hegeliana del metodo assoluto si fonda dunque sul movimento originario del concetto, e designa la metodologia filosofica proprio partendo da esso.⁴⁷ Si potrebbe così dire che il *metodo* consista proprio nel far emergere quanto, nella totalità dell'inizio, si trova in maniera soltanto immediata o implicita.⁴⁸ In questo senso, esso agisce già a partire dal cominciamento: la sua attività trova e riconosce la determinazione dell'universale che, nell'inizio, si manifesta in modo soltanto oscuro.

Le pagine conclusive della *Scienza della logica* offrono – proprio riguardo alla *natura* del metodo assoluto – ulteriori ragguagli. Dopo aver notato che il metodo assoluto «non si conduce come riflessione estrinseca», Hegel afferma che nel processo di determinazione – ovvero di arricchimento – del concetto, «ogni nuovo grado dell'*andar fuori di sé* [*Außersichgehen*], cioè di *ulterior determinazione*, è anche un andare in sé [*Insichgehen*]» e che «la maggiore *estensione* è parimenti una più alta intensità» (*WdL III*, p. 251; pp. 953-954). Sono affermazioni di importanza capitale. Il *Fortgang* logico è ricondotto ad un movimento duplice ma unitario: ogni avanzamento del concetto, ogni sua ulteriore determinazione, risulta essere un movimento di discesa nella profondità del proprio sé, dentro quella totalità concreta, non ancora dispiegata, che è il concetto nel suo inizio. In questo senso, l'avanzare del concetto (l'emergere dal puro essere che costituisce il cominciamento), è un movimento di approfondimento in se stesso, tale che esso non soltanto «non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si concentra in se stesso» (*WdL III*, p. 251; pp. 953-954). Per questo motivo – afferma ancora Hegel – «ogni ulteriore determinazione del concetto è una riflessione in sé [*Jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich*]» (*WdL III*, p. 251; pp. 953-954).

Transition or Reflection, p. 113. Secondo A. Bellan le differenti modalità dello sviluppo logico vanno considerate come «dimensioni differenziate di efficacia dell'*Aufheben* che si possono definire *metacategoriali* e possono essere individuate come *transitività*, *riflessività* e *sviluppo*»; A. BELLAN, *La Logica e il 'suo' altro*, p. 26.

⁴⁷ Anche G. Severino ha messo in luce come il concetto si riveli il fondamento dell'intero svolgimento logico. Un fondamento che, secondo l'autore, avrebbe esclusivamente la funzione di manifestare la natura delle cose, non di porle in essere, né di giustificare se stesso o la natura e lo spirito. Si tratta cioè – a detta dell'interprete – quasi paradossalmente di un «fondamento che non fonda». Cfr. G. SEVERINO, *Inconscio*, p. 57.

⁴⁸ «La totalità concreta – scrive Hegel – ha come tale in lei stessa il cominciamento dell'andare oltre e dello sviluppo» (*WdL III*, pp. 241-242; p. 942).

Con l'espressione «riflessione in sé» Hegel indica quella riflessione che è immanente al contenuto stesso, che è tutt'uno con il metodo. Essa viene contrapposta alla riflessione estrinseca, a quella «riflessione dell'intelletto» che, fin dai tempi di Jena, il filosofo attribuiva alle cosiddette «filosofie della soggettività». Notoriamente, nella *Differenzschrift*, ma soprattutto in *Glauben und Wissen*, egli si rivolgeva in maniera molto aspra contro le filosofie di Kant, di Jacobi e di Fichte, ree di essersi servite della riflessione quale mero strumento dell'intelletto, e di aver così finitizzato la ragione stessa, al punto che per esse «l'intera filosofia» consisterebbe nel «determinare l'universo per questa ragione finita» (GW, p. 322; p. 132).⁴⁹ A tali speculazioni Hegel contrapponeva negli scritti jenesi la potente carica unificatrice della sostanza spinoziana: questa costituiva allora il richiamo all'unità del reale di contro alle opposizioni tra finito e infinito, tra fenomeno ed in sé, tra soggetto ed oggetto.

Nella *Scienza della logica* si assiste a un considerevole cambiamento di prospettiva. Infatti, come si avrà modo di approfondire nei capitoli seguenti, secondo la più tarda lettura hegeliana la filosofia di Spinoza presenta una grave lacuna: la «riflessione» non è in sé, ma rimane estrinseca alla sostanza, affidata a un intelletto esterno che, lungi dal concepire e dal dedurre dalla sostanza tutto ciò che appare come determinato, opera accontentandosi di prendere le determinazioni come un dato e di rapportarle estrinsecamente al principio sostanziale. Per questo la sostanza spinoziana risulta viziata alla radice dall'aver concepito la negazione soltanto in maniera unilaterale: infatti, come si vedrà, l'assunto fondamentale del sistema spinoziano – che ogni determinazione sia, cioè, soltanto una negazione [*omnis determinatio est negatio*] – comporta che Spinoza si sia fermato soltanto a una prima, astratta negazione e non si sia spinto sino all'«autentica» concezione della negazione, alla negazione della negazione. Viceversa, proprio quest'ultima Hegel vuole porre a fondamento della sua logica e la «riflessione in sé», «il rapporto del negativo a sé», la *Selbstbeziehung*, costituisce il principio fondamentale a cui il filosofo riporta il procedere in filosofia.

Ciò è molto importante, poiché consente di avvalorare l'ipotesi che la «riflessione in sé», in quanto è tutt'uno con l'andamento

⁴⁹ Il carattere soggettivistico comune alle tre filosofie è attribuito da Hegel al fatto che esse si radicano parimenti nel «principio del Nord e ... del protestantesimo», in quella «potente forma dello spirito del mondo» che con Kant, Jacobi e Fichte avrebbe raggiunto «il suo più alto livello di coscienza» (GW, pp. 316 ss.; pp. 125 ss.).

del determinare del concetto – e questo costituisce «la più intima sorgente di ogni attività», di ogni «automovimento vivente e spirituale» – sia il movimento peculiare a tutta la Logica, e non soltanto a una delle sue partizioni. Se infatti Hegel caratterizza la riflessione in sé a partire dalla Dottrina dell'essenza e l'essere viene definito come ancora privo di riflessione [*reflexionslos*], ciò non toglie, come ha notato Dieter Henrich, che già dall'inizio dell'opera Hegel faccia uso di determinate operazioni che, a rigor di termini, sono compiutamente introdotte e caratterizzate soltanto in seguito.⁵⁰ In realtà, questa è proprio la testimonianza di come – e questo risulta maggiormente evidente nella seconda edizione della Dottrina dell'essere – la riflessione in sé agisca sin dall'inizio del movimento logico.

Una volta ricondotto all'inizio della Logica, il processo duplice ma unitario dell'*Außersichgehen* e dell'*Insichgehen* assume il senso di scoprire, nell'addentrarsi e approfondirsi in sé medesimo dell'essere, il porsi fuori, il dispiegarsi del concetto.⁵¹ È il processo che, in termini del tutto simili, viene delineato anche nella Logica dell'*Enciclopedia*. Qui Hegel nota infatti che, nel procedere della determinazione, «il concetto essente in sé insieme si espone, e quindi si dispiega, e, al tempo stesso, l'essere va in sé [*In-sich-gehen*], si approfondisce in se stesso» (E, § 84). Il movimento dell'andare in sé, di approfondimento e di interiorizzazione dell'essere, risulta cioè, anche qui, tutt'uno con il movimento di esposizione e di dispiegamento del concetto stesso.⁵²

⁵⁰ Cfr. D. HENRICH, *Anfang und Methode*, in particolare pp. 85-94. Dello stesso autore si veda anche lo studio, ormai classico, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Sulla «riflessione in sé» come movimento strutturale del concetto, si confronti ancora l'interpretazione di G. Severino, secondo cui «l'apparente difficoltà di spiegare il movimento nella logica, deriva dal fatto che non si tiene fermo abbastanza che il concetto è riflessione assoluta, e che il concetto, e non l'essenza, è il fondamento sotterraneo [*Untergrund*], o, come Hegel preferisce dire, il retrofondo [*Hintergrund*] dell'essere». Cfr. G. SEVERINO, *Inconscio*, p. 56, nota 29. Secondo l'ipotesi di L. LUGARINI la «riflessione in sé» costituirebbe il movimento peculiare alla sfera dell'essenza che poi «prorompe» in quella del concetto. Cfr. L. LUGARINI, *Prospettive*, pp. 121-144.

⁵¹ Ancora a questo proposito Hegel scrive: «Così avviene che ogni passo del *progresso* nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un *riavvicinamento* ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrar diverso, il *regressivo* fondare il cominciamento, e il *progressivo* determinarlo ulteriormente, cadono l'un nell'altro e sono lo stesso» (WdL III, p. 251; p. 954).

⁵² Si confrontino, proprio su questo punto, ancora una volta le chiarificanti annotazioni della *Nachschrift* di K. Hegel: «L'essere è il concetto dapprima soltanto in sé. Ciò che è in sé, è soltanto dentro, non è ancora fuori; è il motore [*das Treibende*], che manda fuori le sue determinazioni, ma in un elemento che è differente da se stesso; l'elemento della mani-

L'essere in quanto concetto in sé, approfondendosi in se stesso, va oltre se stesso, e diviene dapprima l'essenza: «Si mostrò nell'essere – scrive Hegel all'inizio della Dottrina dell'essenza – che per sua natura [vale a dire proprio perché esso è già il concetto, seppur in sé] s'interna [*sich erinnert*] e che con questo andare in sé [*durch dieses Insichgehen*] diventa l'essenza» (*WdL II*, p. 241; p. 433).⁵³ Ma successivamente, in un ulteriore movimento di approfondimento, giunge a se stesso, cioè al concetto stesso, non più soltanto *in sé*, ma questa volta anche *per sé*. In virtù di una duplice negazione, appunto della riflessione in sé, l'essere-concetto in sé diviene per sé: il movimento del concetto assume allora l'andamento circolare del suo *Werden zu sich*. Del resto, Hegel spiega che la scienza filosofica è un circolo di circoli poiché «ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé [*Reflexion in sich*]» (*WdL III*, p. 252; p. 955). E della riflessione in sé egli dice anche che in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme «l'inizio di un nuovo membro» e dunque di un nuovo processo circolare (*WdL III*, p. 252; p. 955).

festazione, dove il concetto si dispiega, è unicamente una sua determinazione unilaterale: l'elemento, in cui il concetto si sviluppa, non è ancora il concetto stesso» (*Vorl.*, 10, p. 89). E ancora, nell'aggiunta al § 85: «In ogni primo, semplice, vi è anche la differenza, ma essa è soltanto contenuta e non è posta ... Il processo è questo, che il concetto esce fuori sempre di più, mentre il primo entra in sé. I nuovi sono i concetti determinati più concretamente» (*Vorl.*, 10, p. 91).

⁵³ Si tratta di un passo assai noto, da cui tuttavia emerge un fatto a cui deve essere dato notevole rilievo: la coincidenza del movimento dell'*Erinnerung* con quello dell'*Aufheben*. Infatti, da un lato Hegel afferma che l'essere «per sua natura si interna [*sich erinnert*]» e che «con questo andare in sé diviene l'essenza»; dall'altro esprime lo stesso concetto in questo modo: «L'essenza è l'essere che si è tolto [*Das Wesen ist das aufgehobene Sein*]», laddove *aufgehoben* corrisponde a *sich erinnert*. Sul significato dell'*Erinnerung* nel passo in questione, si rimanda al breve saggio di H. SCHMITZ, *Hegels Begriff der Erinnerung*.

Importanza e limiti della sostanza unica: l'immagine di Spinoza nella Dottrina dell'essere

«... si può dire in breve che, se si parla di filosofia come tale, non si può parlare della *mia* filosofia, ma del fatto che ogni filosofia in generale è comprensione dell'assoluto.»

G.W.F. HEGEL, *Lettera a Hinrichs* (estate 1819)

1. *Il 'tuffo' nell'etere della sostanza unica e il cominciamento della Logica*

«Va ... rilevato che il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo: essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare. Infatti, come già vedemmo, non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero; questa negazione di tutto quel che è particolare, cui deve essere pervenuto ogni filosofo, è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta» (*W*, 20, p. 165; 3, II, pp. 109-110).

Con queste ben note parole, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel consiglia ai propri studenti lo studio della filosofia spinoziana come una sorta di esercizio preparatorio, propedeutico e imprescindibile per chiunque si accinga a filosofare. Non solo: lo spinozismo viene considerato lo *Standpunkt* necessario in cui il pensiero deve collocarsi all'inizio della filosofia come scienza. Il 'tuffo' nell'«etere dell'unica sostanza» o, come altrove Hegel si esprime, «l'intuizione dell'unico sostanziale», rappresenta infatti un atto di purificazione da tutte le determinazioni particolari, il momento di negazione di ogni limitazione e particolarità necessario per accedere alla dimensione del «pensiero puro».¹

¹ Nella recensione del 1817 alle opere di Jacobi, Hegel sostiene che, se la ricerca filosofica non ha a suo fondamento «la salda e infinta intuizione dell'*unico sostanziale*»,

In questa prospettiva, più che costituire il cominciamento vero e proprio della filosofia, la carica liberatrice del 'tuffo' nell'etere della sostanza riveste la funzione di preparare il terreno sul quale il cominciamento della scienza può avvenire, ed è quindi inizio del filosofare nella misura in cui ne è la preparazione. Si potrebbe così essere tentati di equipararne il ruolo a quello del sapere assoluto. Infatti, come si è cercato di mostrare nel capitolo precedente, il sapere assoluto costituisce quell'elemento nel quale, avvenuta la purificazione della coscienza dalle varie forme di opposizione all'oggetto incontrate durante il cammino fenomenologico, è possibile l'inizio della scienza. Si tratta cioè di un sapere *ab-solutum*, sciolto dalle configurazioni della coscienza, dell'autocoscienza e dello spirito, non più condizionato dalla loro particolarità e limitazione. Allo stesso modo in cui, nel sapere assoluto, confluisce e si 'purifica' l'intera compagine delle determinazioni della *Fenomenologia dello spirito*, e si dà adito alla scienza, anche nella sostanza spinoziana troviamo la rinuncia «ad ogni determinato, a ogni particolare, per riferirsi soltanto all'Uno» (W, 20, p. 167; 3, II, p. 110): è proprio questo che rivela, secondo Hegel, la grandezza del pensiero di Spinoza.

Se si tiene dunque conto del valore preparatorio e introduttivo che entrambi i concetti possiedono, non dovrà allora stupire che la medesima raffigurazione dell'etere utilizzata da Hegel nel passo sopra citato per designare il valore 'liberatorio' della sostanza spinoziana, ricorra a più riprese anche a proposito del sapere assoluto. Al 'tuffo' nell'etere della sostanza, infatti, corrisponde quello che Hegel, in un noto passo della *Prefazione alla Fenomenologia*, afferma riguardo al sapere assoluto:

«Il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro, questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza, o il sapere nella sua universalità

e se non rapporta a quest'ultima tutte le determinazioni ulteriori, «allora viene a mancare quella relazione, per la quale soltanto tutte le determinazioni della conoscenza acquistano verità, la relazione che Spinoza esprime così: che ogni cosa deve essere considerata sotto la forma dell'eterno» (Jacobi-Rez, p. 9; p. 41). Si confronti anche il seguente giudizio della *Scienza della logica*: «Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di pensar tutto sotto la forma dell'eternità, *sub specie aeterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto» (WdL II, p. 377; p. 606). Secondo un'efficace raffigurazione di H. Braun, Hegel avrebbe consigliato ai propri studenti lo studio della filosofia di Spinoza come una sorta di «rito di iniziazione». Cfr. H. BRAUN, *Spinozismus*, p. 62. Anche J. D'Hondt definisce il ruolo della filosofia spinoziana «propedeutico». Cfr. J. D'HONDT, *Hegel et Spinoza*, p. 209.

generale. Il cominciamento della filosofia presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo *elemento*» (*Phän*, p. 22; II, p. 20).²

L'etere si configura cioè, sia nel contesto fenomenologico, sia nell'interpretazione hegeliana di Spinoza, come una sorta di elemento preparatorio, di elemento mediano.³

Ma le analogie si fermano qui. Abbiamo infatti precedentemente notato come nell'etere del sapere assoluto tutte le determinatezze siano state sì negate ma, nello stesso tempo, conservate nella *Nacht der Aufbewahrung* e da lì siano confluite nella Logica. All'inizio della Logica viene infatti posto l'essere «libero, puro»: una purezza che non esclude, ma include virtualmente, come in un germe, tutte le determinazioni concettuali di cui la Logica costituisce l'esposizione. Ben altro invece il caso della sostanza spinoziana. Le determinatezze sono sì 'calate' all'interno dell'unità sostanziale, ma non possono da essa riemergere: vi sprofondano come in un «abisso» da cui più non fuoriescono. L'immagine dell'abisso viene infatti utilizzata da Hegel a più riprese proprio per indicare la sostanza: «si può dire che nello spinozismo tutto vada a fondo nell'*abisso* e nulla più ne venga fuori» (*Vorl*, 9, IV, p. 105); «la sostanza di Spinoza è un *abisso* nel quale tutto scompare»; «la sostanza spinoziana è l'*inabissarsi* di ogni contenuto nella vuotezza», in «un'unità soltanto formale, priva di contenuto» (*WdL I*, p. 325; p. 367). E ancora:

«tutto presso Spinoza non fa che rientrare nella sostanza, essa non si determina da se stessa, non si apre; al contrario, le determinazioni vengono accolte dall'esterno ed annullate nella sostanza».⁴

² Cfr. anche il seguente passaggio: «Da parte sua la scienza chiede che l'autocoscienza si sia elevata a questo *etere*, perché questa possa vivere in lei e con lei» (*Phän*, p. 22; II, p. 20).

³ Non possiamo soffermarci in questa sede in modo dettagliato sull'importanza – non ancora adeguatamente studiata – che il concetto di etere riveste nella filosofia hegeliana, in particolare per lo sviluppo del pensiero hegeliano nel periodo jenese. Ci limitiamo a ricordare che esso costituisce una sorta di elemento mediatore che segna il passaggio da una concezione dell'assoluto, ancora per molti riguardi sostanzialistica, a una soggettivistica. Per tale ragione, il ruolo dell'etere si attenua sempre di più, sino a scomparire, a poco a poco che nella filosofia hegeliana emerge l'importanza della teoria della soggettività. Una competente e accurata ricostruzione delle 'implicazioni logiche' del concetto di etere si trova nel recente lavoro di C. SCHALL, *Hegels Begriff des Äthers*, pp. 129-150.

⁴ Quest'ultima citazione è tratta dalla *Lezione* hegeliana su Spinoza del 1823-1824 conforme agli appunti di H.G. Hotho, apparsa soltanto in traduzione francese a cura di P. GARNIRON, nel volume IV dei «Cahiers Spinoza», p. 100 (d'ora in poi citata come *V 1823-24*). L'utilizzazione del termine *abisso* in riferimento alla sostanza spinoziana si ritrova anche in altre opere del tempo, e, in particolare, in un celebre passo delle *Lezioni monachesi* di

In questo senso, ci troviamo di fronte ad una situazione al limite del paradosso: ciò che costituisce la grandezza e la forza speculativa di Spinoza – la rinuncia al finito e al particolare – secondo le stesse parole di Hegel ne sancisce anche il limite. Le determinazioni finite sono soltanto annullate e scompaiono nell'abisso dell'unica sostanza senza poter più da essa scaturire. La sostanza «non si determina da se stessa», è priva cioè di un'attività autodeterminativa che le consenta di far riemergere le determinazioni in essa colate a picco. Il 'tuffo' nell'etere della sostanza spinoziana è dunque 'senza ritorno', la sostanza rimane un tutto in sé chiuso, compatto, che non si dischiude per far riemergere le determinazioni in essa tramontate.

2. Spinoza e Parmenide: l'inizio come fine

Non dovrà stupire, allora, che i primi riferimenti espliciti alla sostanza spinoziana nella *Scienza della logica* siano assai critici e intesi a sottolineare l'inconciliabilità tra un cominciamento 'alla Hegel' – cioè dal puro essere, a partire dal quale non soltanto è possibile avanzare, ma è necessario – e un cominciamento 'alla Spinoza', che invece impedisce ogni avanzamento. Nella premessa intitolata *Con che cosa deve incominciare la scienza?* Hegel scrive infatti che

«presso Spinoza non si dovrebbe avanzare ... dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito. Se dunque, ciò nondimeno, si avanza ... quest'avanzamento è un secondo cominciamento, un cominciamento nuovo» (*WdL I*, p. 82; p. 85).

A partire dalla sostanza spinoziana non è possibile dunque alcun tipo di avanzamento: se, tuttavia, si pretende di avanzare, ogni passo ulteriore ha il valore di un nuovo cominciamento. È un progresso che si collega alla sostanza come qualcosa di estraneo, che rimane pertanto estrinseco a ciò da cui si è cominciato senza esserne dedotto in maniera immanente. In questo senso, si tratta

Schelling: «Nessuno può sperare – scrive il filosofo – di pervenire al vero e perfetto in filosofia se non si è sprofondato, almeno una volta in vita sua, nell'abisso dello spinozismo»; F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, trad. it., p. 31. Sullo spinozismo schellinghiano, si potrà, a livello introduttivo, consultare utilmente il volume *Spinoza und der deutsche Idealismus*, in particolare pp. 111 ss.

di un inizio soltanto apparente, o di un 'falso inizio', di un cominciamento che 'non comincia': un cominciamento che è «in pari tempo la fine» (*WdL I*, p. 82; p. 85). Ora, questo stesso difetto, secondo Hegel, si ritrova nella filosofia degli Eleati e in particolare nell'«essere astratto» di Parmenide. Il passo sopra citato, infatti, nella sua interezza suona così:

«Presso Parmenide, come presso Spinoza, non si dovrebbe avanzare dall'essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito. Se dunque, ciò nondimeno, si avanza (e se dall'essere irrelativo, epperò senz'avanzamento, non si può ... avanzare altro che in guisa estrinseca), quest'avanzamento è un secondo cominciamento, un cominciamento nuovo» (*WdL I*, p. 82; p. 85).

La *Scienza della logica* si apre dunque mettendo in stretto rapporto i principi speculativi di Parmenide e di Spinoza. Ma anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel sostiene che «l'idea spinoziana è la stessa cosa che l'ὄν degli Eleati» (*W*, 20, p. 165; 3, II, p. 109). Per chi ha una certa familiarità con il pensiero hegeliano, una tale assimilazione potrà suonare alquanto inaspettata: come è infatti possibile trovare una possibilità di confronto tra l'antico maestro greco e Spinoza?

Attenendosi infatti dogmaticamente all'identità, posta da Hegel, tra i gradi della logica e i principi della storia della filosofia, ci si aspetterebbe di scorgere, nella sostanza spinoziana, un punto di vista molto 'più alto' di quello dell'essere parmenideo.⁵ A conferma di questo si può considerare il luogo sistematico in cui i due pensatori sono collocati all'interno delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Parmenide, in quanto pensatore greco, appartiene a un mondo cui manca ancora l'individualità come individualità, il principio della «libera infinita personalità» che, secondo Hegel, ha fatto la sua comparsa soltanto con l'avvento del Cristianesimo.⁶ Proprio in virtù di quel principio, nel mondo moderno, invece, «il soggetto diventa libero per sé, l'uomo è libero come uomo» (*W*, 18,

⁵ Scrive Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «La successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea. Affermo che se i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della filosofia vengono spogliati di ciò che concerne la loro formazione esteriore, ... si ottengono precisamente i vari stadii della determinazione dell'idea nel suo concetto logico» (*W*, 18, p. 49; I, p. 41).

⁶ «Il nostro punto di vista si distingue dalla filosofia eleatica soltanto in questo, che il mondo moderno grazie al Cristianesimo possiede nello spirito l'individualità concreta» (*W*, 20, p. 165; 3, II, p. 110).

p. 127; 1, p. 122). Spinoza, viceversa, non soltanto si situa dopo quel principio, ma – come tra poco vedremo – è considerato colui che ha svolto il principio fondamentale della filosofia cartesiana in tutta la sua coerenza. Nondimeno, sempre secondo le *Lezioni*, il punto di vista spinoziano, seppur si distingue da quello eleatico poiché include il principio in questione, ne ripropone interamente l'intuizione. In che senso, allora, lo spinozismo si può considerare una ripresa dell'eleatismo?

Anche Parmenide, come Spinoza, viene considerato da Hegel alla stregua di un inizio. Anzi, sia nella *Scienza della logica* che nella Logica enciclopedica, Hegel conferisce all'eleate il ruolo di iniziatore del pensiero occidentale.⁷ In particolare, in un'aggiunta all'*Enciclopedia*, si legge:

«L'inizio della Logica è identico a quello della storia vera e propria della filosofia. Tale inizio lo troviamo nella filosofia eleatica e, più precisamente, nella filosofia di Parmenide, che intende l'assoluto come l'essere quando dice: soltanto l'essere è e il nulla non è. Questo va considerato come l'inizio vero e proprio della filosofia perché la filosofia in generale è un conoscere mediante il pensiero, e qui per la prima volta il pensiero puro è stato affermato ed è divenuto oggetto a se stesso» (*E*, § 86, Z, 2).

Parimenti, nella *Scienza della logica*, il pensatore di Elea viene definito il primo che si è elevato «al puro pensiero», all'essere come tale; «il primo tra gli uomini» che abbia chiarificato ed elevato «al puro pensiero dell'essere il suo rappresentarsi» (*WdL I*, pp. 75-76; p. 78).⁸ Ma, soprattutto, Parmenide è per Hegel colui che «creò l'elemento della scienza», e il suo pensiero viene contrapposto a quello di coloro a cui «non sta innanzi altro che un essere determinato, l'esserci o l'esistere» (*WdL I*, pp. 75-76; p. 78). L'essere parmenideo costituisce, anzi, proprio una 'via regia' di liberazione

⁷ Per l'interpretazione hegeliana di Parmenide dagli scritti jenesi sino all'*Enciclopedia*, si veda in particolare A. CAVARERO, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*. Sul cominciamento 'greco' della filosofia si potrà utilmente consultare il saggio di M. RIEDEL, *Erster und anderer Anfang*, pp. 173-197, trad. it., pp. 7-28, ma soprattutto il lavoro di M. BISCUSO, *Tra esperienza e ragione*, in particolare pp. 366 ss., che connette l'interpretazione hegeliana di Parmenide al più generale sviluppo del pensiero greco arcaico.

⁸ Secondo la trascrizione, a cura di F.A. Good, del corso di lezioni sulla Logica tenuto da Hegel ad Heidelberg nel 1817 (che segue la trama della prima edizione della Logica dell'*Enciclopedia*), Parmenide deve essere considerato «il primo filosofo» (*Vorl.*, 11, p. 73). Per A. Cavarero è un «nodo cruciale» quello che intorno a Parmenide «lega logica, filosofia, e storia della filosofia»; A. CAVARERO, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, p. 36.

da ogni finitezza e particolarità per attenersi esclusivamente all'*essere come tale*. Hegel ritiene infatti un'esigenza fondamentale, non solo dal punto di vista teoretico, ma anche da quello pratico, poter rinviare dall'essere *particolare, finito*, all'essere come tale «nella sua interamente astratta universalità» (WdL I, pp. 75-76; p. 78).

Tuttavia Hegel, ponendo ad inizio della logica speculativa proprio il puro essere, non solo si ricollega al «semplice pensiero» parmenideo, ma ne mostra la differenza con il proprio concetto di essere. Più volte, nel corso della Logica, il filosofo sottolinea infatti come l'essere parmenideo, e in generale eleatico, sia soltanto «l'astratta negazione di ogni determinatezza» (WdL I, p. 148; p. 166), ovvero non includa affatto al suo interno le determinazioni, ma al contrario le escluda completamente da sé. Secondo l'interpretazione avanzata nel capitolo precedente, la purezza dell'essere posto ad inizio della Logica non esclude invece che in esso siano contenute quelle determinazioni che è compito della *Scienza della logica* scoprire. L'essere hegeliano non è un'«astratta negazione delle determinatezze», ma ne è la loro conservativa negazione. Anche per questo motivo, a partire dall'essere della Logica, è possibile un avanzamento concettuale che invece non è consentito muovendo dall'essere parmenideo: quest'ultimo, nella sua totale indeterminatezza, non ha rapporto ad altro.⁹ Nel caso dell'Eleate, allora, se si volesse procedere oltre il cominciamento, sarebbe necessario un secondo inizio, privo di ogni connessione e intrinseco rapporto con il primo. Pertanto, anche presso Parmenide, come in Spinoza, l'inizio è «insieme la fine»:

«L'essere preso così assolutamente per sé, è l'indeterminato, epperò non ha alcuna relazione ad altro. Sembra quindi che da un *cominciamento come questo* non si possa *andare innanzi*, partendo cioè dal cominciamento stesso, e che un progresso si possa avere solo in quanto all'essere si annodi *dal di fuori* qualcosa di estraneo» (WdL I, p. 82; p. 85).

Dunque, in base a queste brevi considerazioni sull'interpretazione hegeliana di Parmenide, è possibile scorgere la stretta affinità che il filosofo pone tra essere eleatico e sostanza spinoziana. Sia «il semplice pensiero dell'essere» che il 'tuffo' nell'etere della sostanza presentano anzitutto un lato comune, che potremmo definire posi-

⁹ Hegel certamente afferma l'indeterminatezza anche del proprio concetto di essere, ma aggiunge anche che questa costituisce la prima delle sue determinatezze. Cfr. *supra*, cap. I, in particolare § 3.

tivo: un grandioso movimento di liberazione, di *Befreiung* dalla finitezza, e un rinvio incondizionato al puro pensiero. Da questo punto di vista, sono entrambi indispensabili all'inizio del filosofare. Tuttavia, in entrambi i casi, la grandezza del principio ne configura insieme il limite, ovvero l'annullamento delle determinazioni e la mancanza di un movimento di autodeterminazione che permetta di farle risorgere dall'unità stessa del principio. L'essere e la sostanza rimangono cioè del tutto astratti: «l'essere eleatico, o la sostanza spinoziana non sono che l'astratta negazione di ogni determinatezza» (*WdL I*, p. 148; p. 166). Ed è proprio a causa di questa loro astrattezza, se da essi non è possibile procedere oltre: le determinatezze sprofondano all'interno dell'unità del principio come in una 'notte eterna' da cui non possono più riemergere.¹⁰

Per questa ragione i due sistemi vengono da Hegel definiti «sistemi dell'identità astratta» o, anche, «panteistici». Le due designazioni sono poste in stretta relazione in un passo aggiunto nella seconda edizione della *Scienza della logica*. Qui, con riferimento proprio al «panteismo astratto degli Eleati», e a quello spinozistico, Hegel nota infatti che

«La veduta filosofica, per cui vale come un principio che l'essere è soltanto essere e il nulla è soltanto nulla, merita il nome di sistema dell'identità. Questa identità astratta è l'essenza del panteismo» (*WdL I*, p. 71; p. 73).

Va notato che l'uso dell'espressione «sistema dell'identità» a proposito della filosofia spinoziana, è del tutto nuovo: ancora nel 1827, nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel rifiutava di usare questa designazione, indicante la totale

¹⁰ Questa identificazione tra i principi speculativi di Parmenide e Spinoza non è tuttavia un'interpretazione originale di Hegel, ma era all'epoca assai diffusa. Secondo la ricostruzione di A. Cavarero, infatti, già il Bayle e il Buddeus avevano visto nella scuola di Elea, e segnatamente in Parmenide, «il primo coerente configurarsi dello spinozismo», anche se in un contesto valutativo del tutto diverso da quello hegeliano. Così, per Bayle, se «dobbiamo credere che il sistema [della scuola di Elea] sia stato una specie di spinozismo», allora non resta che concludere che Parmenide e Melisso erano empici tanto quanto Spinoza, «dal momento che non riconoscevano una differenza tra il principio da cui le cose sono composte, ed il principio che le ha prodotte». Altrettanto il Buddeus ricollega, nella *Dissertatio filosofica de Spinozismo ante Spinozam*, come nelle *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, la setta eleatica allo spinozismo; parimenti Gundling, Wolff ed Eberhard hanno sottolineato la coincidenza del sistema di Spinoza con quello di Parmenide. Infine Tiedemann collega il «panteismo» spinoziano a quello parmenideo, pur ritenendo quest'ultimo 'migliore' in quanto, avendo allontanato dall'uno ogni divisibilità e ogni mutamento, si avvicina di più alla natura di ciò che è semplice e spirituale. Cfr. A. CAVARERO, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, pp. 17 ss.

indifferenza di tutte le cose, per evitare di attribuire a Spinoza una «falsa rappresentazione dell'identità». Nello stesso contesto il filosofo precisava inoltre come imputare alla filosofia spinoziana tali aberrazioni, significasse rimanere legati alle forme peggiori di unità, «di cui non si può neanche parlare nella filosofia speculativa, ma che soltanto una forma ancora barbara di pensiero può usare a proposito delle idee» (*E*, p. 11; p. 96). Il cambiamento intervenuto nella *Scienza della logica* può essere forse spiegato tenendo conto della volontà hegeliana di dimostrare, in maniera sempre più marcata, la profonda differenza tra la propria nozione di identità e quelle concezioni, come appunto quella parmenidea e spinoziana (ma anche schellinghiana), che affermerebbero l'identità dell'essere e del nulla con se stessi «soltanto astrattamente».

Nella medesima direzione deve essere letta la preferenza accordata da Hegel alle espressioni «sistemi» e «filosofie» della sostanzialità, designazioni utilizzate sempre più di frequente a partire dai corsi berlinesi, laddove il termine «panteismo» ricorre invece sempre meno (nella *Scienza della logica* soltanto una volta, nel passo sopra citato).¹¹ In questo modo, Hegel si sforza di differenziare Spinoza e Parmenide da una concezione del tutto volgare di panteismo, quella, cioè, in base a cui Dio sarebbe identificabile con le cose prese nella loro immediata singolarità. Una tale visione «distorta» del panteismo – egli afferma – tiene conto soltanto delle cose singole e non della loro sostanzialità, si basa non sull'essenza universale delle cose ma sulle cose considerate nella loro immediatezza.¹²

¹¹ Sono caratterizzazioni che ricorrono anche nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del 1827. Cfr. *Vorl.*, 3, I, pp. 272 ss., dove si trova, al posto di panteismo, *Vorstellung der Substantialität*; *Vorl.*, 4a, II, pp. 471 ss., dove Hegel utilizza *Philosophie der Substantialität*.

¹² Da questo punto di vista, anzi, secondo quanto Hegel afferma con particolare enfasi nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del 1827, nessuna filosofia può realmente essere considerata un panteismo: «La considerazione che di fatto in qualsiasi filosofia vi sia stato un panteismo di tal fatta [un panteismo volgare] è del tutto falsa. Non è mai venuto in mente ad alcun uomo di dire che tutto, le cose singolari nel loro complesso, nella loro singolarità, caducità, siano Dio, ad esempio, questo pezzo di carta, questo tavolo: nessuno ha mai inteso dire una cosa del genere. Né tantomeno questo è stato sostenuto da qualche filosofo» (*Vorl.*, 3, I, p. 273). Si vedano anche le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, in cui il sistema eleatico e quello spinozistico vengono denominati «sistemi della sostanzialità» piuttosto che «sistemi del panteismo», «a causa di quella falsa rappresentazione che si collega a tale nome»; G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, 17, p. 312. Tutte queste precisazioni hegeliane riguardo al termine sono state molto probabilmente motivate dallo sforzo di difendere il proprio sistema dalla medesima accusa di panteismo, in particolare da quel «panteismo del concetto» imputatogli da Tholuck.

Viceversa, i sistemi spinozistico ed eleatico, nel momento in cui gettano ogni finitezza e particolarità «nell'abisso dell'unica identità», costituiscono proprio l'opposto di una concezione di tal fatta:

«In questo senso non si può dire che lo spinozismo sia panteismo, in quanto Spinoza dice che 'ciò che è la sostanza assoluta', e tutto il resto è soltanto modo; a questo modo non viene assegnata alcuna realtà affermativa [*Affirmativität*], alcuna realtà [*Realität*]'» (*Vorl.*, 4a, II, p. 166).¹³

Per questa ragione, allora, lo spinozismo dovrà piuttosto essere indicato – con un'ulteriore espressione, destinata a segnare la storia delle interpretazioni del pensiero di Spinoza – come «acosmismo»:

«lo spinozismo potrebbe dirsi piuttosto *acosmismo* ... Spinoza afferma che ciò che si chiama mondo non esiste affatto: è soltanto una forma di Dio, non è niente in sé e per sé. L'universo non ha vera realtà: tutto è gettato nell'abisso dell'unica identità. Non c'è quindi nulla nella realtà finita; questa non ha verità alcuna; secondo *Spinoza*, quello che è, è soltanto Dio» (*W.*, 20, p. 195; 3, II, pp. 135-136).

Il termine «acosmismo», contrapposto da Hegel sia al «panteismo volgare» che all'ateismo,¹⁴ indica lo scomparire di tutto il mondo nell'unità sostanziale di un principio assoluto. Per lo spinozismo è il mondo che viene dissolto in Dio, in quanto infinito totalmente indeterminato, e non Dio nel mondo: in quanto acosmismo, ci avverte la *Lezione su Spinoza* del 1823-1824, per il pensiero spinoziano «il finito, la realtà mondana non è affatto vera,

¹³ Anche Schelling, nelle *Lezioni monachesi*, difende Spinoza dall'accusa di panteismo, e si scaglia fortemente contro l'utilizzazione del termine da parte dei propri contemporanei. Con questa parola, infatti, «oggi si indicano a piacere le cose più diverse e molti se ne servono come di uno strumento da usare facilmente e senza riflessione per sfogare almeno la loro rabbia impotente contro ciò che essi non sono capaci di confutare, perché non sono neppure capaci di comprenderlo»; F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, trad. it., p. 38.

¹⁴ Si confronti ad esempio *E*, § 50, A: «Nel sistema spinoziano è piuttosto il mondo ad essere definito soltanto come un fenomeno a cui non spetta realtà effettiva, per cui questo sistema va considerato piuttosto come *acosmismo*. Non dovrebbe assolutamente essere lecito far passare per ateismo una filosofia che afferma che Dio è *soltanto* Dio è». Negli ultimi testi di Berlino, Hegel considera l'accusa di panteismo rivolta «dal modo di pensare recente» alla filosofia, peggiore rispetto a quella di ateismo: «si deve dire che alla pietà ed alla teologia stessa ha fatto più onore l'accusare un sistema filosofico – per esempio lo spinozismo – di ateismo, che non di panteismo; quantunque quell'accusa appaia a primo aspetto più dura e più invidiosa» (*Enz*, § 573, A).

nulla che sussiste per conto suo: Dio solo è cosiffatto» (V 1823-24, p. 95).¹⁵ E anzi Hegel, con un totale cambiamento di scena, rivolge l'accusa di «panteismo volgare» contro gli stessi accusatori di Spinoza, colpevoli di voler salvare a tutti i costi l'essere del mondo di cui, invece, il pensiero spinoziano «si è liberato»: essi non sanno rinunciare affatto al finito, vale a dire – scrive ironicamente – a loro stessi.¹⁶ Di qui, la designazione «acosmismo» viene estesa a tutti quei sistemi, come appunto quello eleatico, che hanno in comune con lo spinozismo la negazione di tutto il particolare e il finito per riferirsi soltanto all'Uno.¹⁷

In sintesi, crediamo si possa affermare che le denominazioni usate di volta in volta per designare lo spinozismo («panteismo», «sistema della sostanzialità», «acosmismo» ecc.), al di là della loro diversità e nel loro variare da periodo a periodo, da testo a testo, servano per configurare quello che, secondo Hegel, ne costituisce il carattere principale, la vera e propria essenza: l'identità astratta. Sotto tale aspetto, va ora preso in esame l'accostamento della sostanza spinoziana, oltre che all'essere parmenideo, anche alla «sostanzialità orientale».

¹⁵ Hegel non è stato tuttavia il primo a utilizzare il termine a proposito della filosofia spinoziana: è necessario risalire a Maimon, il quale, dopo aver notato l'assurdità di considerare il sistema spinoziano un ateismo, così afferma: «si dovrebbe piuttosto chiamare *acosmismo*». Cfr. le *Anmerkungen* dei curatori dell'*Enciclopedia* (Enz, p. 628). Hegel ne venne a conoscenza probabilmente tramite il suo lavoro all'edizione delle opere di Spinoza curata da Paulus. Il concetto, anche se non il termine, è tuttavia già presente negli *Aforismi filosofici* di Platner del 1776: «Spinoza nega in realtà non tanto l'esistenza della divinità, quanto piuttosto quella del mondo». Cfr. E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen*, p. 321. È noto come Fichte avesse utilizzato il termine acosmismo proprio per difendersi dall'accusa di ateismo; anche Jacobi, infine, nella terza edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, attribuirà a Spinoza una concezione acosmistica (cfr. *infra*, nota 40).

¹⁶ L'autentico significato di panteismo è invece, per Hegel, quello per cui «le cose singole vengono colte in pensieri» e soltanto in questo senso, allora, il sistema spinoziano e quello eleatico possono essere considerati dei panteismi. Nell'*Enciclopedia* Hegel afferma addirittura che la filosofia spinoziana è panteistica solo per via del suo acosmismo: «Se per panteismo si intende, come accade spesso, una dottrina che considera come Dio le cose finite in quanto tali e il loro complesso, non si può far a meno di assolvere la filosofia spinoziana da quest'accusa, perché secondo la filosofia spinoziana le cose finite o il mondo in generale non hanno verità affatto; questa filosofia è invece certamente panteismo proprio per via del suo acosmismo» (E, § 151, Z).

¹⁷ C'è chi ha scorto, in questa interpretazione hegeliana, anche un certo accostamento della sostanza spinoziana alla teoria neoplatonica dell'Uno; cfr. ad esempio K. DÜSING, *Von der Substanz*, p. 169.

3. Spinoza e l'Oriente

Il paragone con la filosofia orientale si ritrova in diversi punti della *Scienza della logica*: tutti passi – ad esclusione di uno – aggiunti nella seconda edizione della Dottrina dell'essere, a testimonianza della volontà hegeliana di offrire, ancora negli ultimi anni di vita, elementi utili a chiarificare e precisare la propria posizione di fronte allo spinozismo. Anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tuttavia, la filosofia spinoziana viene significativamente presentata come una «eco dell'Oriente [*Nachklang des Morgenlandes*]»: una sorta di riaffioramento, nell'ebreo Spinoza, della sostanzialità che si ritrova all'aurora orientale del pensiero (*W*, 20, p. 158; 3, II, p. 104).

La concezione hegeliana dell'Oriente è piuttosto complessa e talvolta anche confusa. Hegel esclude il pensiero orientale dall'ambito vero e proprio della storia della filosofia: si tratterebbe infatti piuttosto di «una rappresentazione religiosa, una visione generale del mondo», «qualcosa di preliminare di cui parliamo soltanto per dare ragione del fatto che non ce ne occuperemo più diffusamente e per mostrare la relazione in cui si trova con il pensiero, con la vera filosofia» (*Vorl*, 6, I, p. 365). Detto altrimenti, il mondo orientale rappresenta per Hegel, nella sua accezione più generale, il momento di uno spirito che non si sa ancora come tale. Infatti, alla base di quella che il filosofo, in modo del tutto generico, definisce «l'intuizione orientale», si trova la seguente idea:

«l'unica sostanza come tale è vera, ... l'individuo non ha né può acquistare alcun valore in sé, in quanto si mantiene di fronte all'ente in sé e per sé; esso invece può avere vero valore solo a patto di identificarsi con questa sostanza, ma allora cessa di essere come soggetto e si dissolve nell'incosciente» (*W*, 18, p. 140; 1, p. 135).

Rigettando l'immagine romantica di un'età dell'oro o di un paradiso perduto, di una *Uroffenbarung* dell'umanità non ancora decaduta e corrotta, Hegel comprende l'Oriente come quella visione generale del mondo per cui non vi è che una sola sostanza, che, in quanto tale, è l'unico vero, di fronte alla quale l'individuo non ha né può acquistare alcun valore se non identificandosi e dunque estinguendosi nella totale indeterminatezza.¹⁸ Se lo spirito africano

¹⁸ In questa interpretazione si può riscontrare anche la polemica hegeliana contro il partito degli 'indomani', il cattolicesimo romantico e reazionario che vedeva nell'Oriente

è caratterizzato dalla sottomissione alla volontà naturale, lo spirito orientale ne costituisce la negazione, e ciò si esplica nella maniera in cui il soggetto, immergendosi nella sostanzialità, viene annientato. Con riferimento in particolare alla filosofia indiana, Hegel coglie anche l'interesse filosofico, il 'lato positivo' della visione orientale del mondo: pervenire alla «sostanzialità intellettuale» risulta necessario per «annegare» [*ersäufen*] dentro di essa la vanità del soggetto con «tutta la sua riflessione e saccenteria» (*Vorl.*, 6, I, p. 397). Non è difficile cogliere, in queste considerazioni, alcuni dei motivi fondamentali che guidano anche l'interpretazione hegeliana dello spinozismo: anzi, «astrattamente parlando», sembrerebbe trattarsi proprio dello stesso principio.¹⁹ Siamo di fronte infatti, in entrambi i casi, a una sostanza unica, che non deve essere intesa come la totalità delle cose singole, ma come immanente, nella sua unicità, alle determinazioni particolari, indipendentemente dalla loro realtà sensibile. Per questo l'intuizione spinoziana, come la sostanzialità orientale e l'essere parmenideo, è collocata all'«aurora» della coscienza di sé.

Tuttavia, nel caso della sostanza spinoziana, si è confrontati con un principio più complesso. Se infatti, in quanto paragonabile all'«intuizione orientale», essa costituisce un inizio, un punto di partenza imprescindibile, d'altra parte si presenta anche come un compimento, e precisamente come il compimento della filosofia cartesiana. Hegel mette in luce a più riprese, in particolare nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, come Spinoza sia colui che «ha svolto il principio cartesiano in tutta la sua coerenza» (*W.*, 20, p. 157; 3, II, p. 104) e come il suo sistema sia «l'oggettivazione di quello di Cartesio» (*W.*, 20, p. 157; 3, II, p. 104). Nella stringente connessione posta tra la sostanza, gli attributi e i modi, Spinoza utilizza infatti il metodo geometrico di stretta impronta cartesiana, ricollegandosi in questo modo alla 'quintessenza' del pensiero occidentale. Al contrario, nel pensiero orientale, non vi è nulla di metodico in questo senso cartesiano e spinozista, nessuna ricerca

«la condizione paradisiaca del genere umano». Cfr. M. BISCUSO, *Tra esperienza e ragione*, p. 303.

¹⁹ Anche la stessa terminologia utilizzata da Hegel, in particolare riguardo a verbi che richiamano il movimento di sprofondamento della singolarità nel 'mare' dell'assoluto (*ersäufen*, *versenken*, *heruntergehen*) rimanda direttamente alla sostanza spinoziana. Si confronti ad esempio quanto Hegel scrive a proposito di Spinoza, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «L'autocoscienza è partorita soltanto da quest'Oceano, grondante della sua acqua, non perviene cioè mai al sé assoluto» (*W.*, 20, p. 196; 3, II, p. 143).

del chiaro, del distinto, del certo.²⁰ Da un lato, allora, sembra che Spinoza, nel suo ruolo di 'sistematizzatore' del cartesianesimo, si configuri come una sorta di 'epigone'; dall'altro, appunto per il suo lato orientale e parmenideo, come un inizio.²¹

Nell'interpretazione hegeliana, tuttavia, le due configurazioni non sono in contrasto. In Cartesio, infatti, è il pensiero *puro* a costituire il principio, «il pensiero procedente da se stesso», e la filosofia cartesiana, secondo Hegel, giunge di necessità alla sostanzialità assoluta del pensiero. Si potrebbe dire che, nella radicalità del dubbio iperbolico, ci sia già il rifiuto del mondo, e quindi, in qualche modo, l'acosmismo. Una tale affermazione non poteva tuttavia essere liberata da ogni finitezza soggettivistica, né dispiegarsi in tutte le sue conseguenze, se non coniugandosi in un certo senso con «l'intuizione sostanziale degli Orientali», questa intuizione universale semplice e identica a se stessa che si oppone alla «soggettività riflettente» degli Europei, al «duro intelletto europeo»: «la sostanzialità intellettuale» è infatti «l'opposto della riflessione, dell'intelletto, dell'individualità soggettiva, come sono intese dagli Europei» (W, 18, p. 157; 1, p. 165).

In questo senso, allora, intendere la sostanza assoluta come la 'via regia' per liberarsi da tutto il finito, da ogni fissazione dell'intelletto, e quindi esaltarne il 'lato orientale', non solo non è in contrasto, ma costituisce addirittura il compimento dell'impresa cartesiana di liberarsi «da tutto ciò che si è tenuto per vero, per accedere all'etere del pensiero puro, all'elemento proprio ed esclusivo del pensiero puro».²²

Nella *Scienza della logica*, Hegel non si limita tuttavia soltanto a mettere in luce l'affinità esistente tra sostanzialità spinoziana e

²⁰ Cfr. D. JANICAUD, *Dialectique et substantialité*, pp. 177-178.

²¹ Sia Düsing che Macherey, pur da differenti prospettive, sottolineano fortemente questa duplicità che l'immagine di Spinoza presenta agli occhi di Hegel: quella, cioè, di essere contemporaneamente un iniziatore e un epigone (cfr. *Spinoza und der deutsche Idealismus*, pp. 148 ss. e 171). Hegel stesso, in realtà, era ben consapevole di questo apparente paradosso: «Con Spinoza per la prima volta l'intuizione orientale dell'identità assoluta è stata accostata immediatamente al modo di pensare europeo, e per essere più precisi, alla filosofia cartesiana» (W, 20, p. 158; 3, II, p. 104).

²² Sono state qui richiamate alcune pregnanti riflessioni di P. GARNIRON, *La substance spinoziste d'après les manuscrits*, pp. 91 ss. Difficilmente sostenibile, invece, ci appare l'idea di P. Macherey, studioso della scuola di Althusser, secondo cui a Hegel sarebbe stato assolutamente necessario compiere una lettura 'cartesiana' di Spinoza, al fine di poterlo integrare meglio all'interno del proprio sistema. Cfr. P. MACHEREY, *Hegels idealistischer Spinoza*, p. 149.

intuizione orientale, quanto piuttosto, come già nel raffronto con l'essere parmenideo, si preoccupa di accentuare l'impossibilità di un autentico processo a partire dall'astrattezza dei due principi. In questa direzione va infatti l'unico passaggio che troviamo nella prima edizione della Dottrina dell'essere in cui la filosofia di Spinoza viene equiparata a una certa «rappresentazione orientale dell'emanazione»:

«In pari maniera [allo stesso modo che nella filosofia spinoziana] nella rappresentazione *orientale dell'emanazione*, l'assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non si illumina soltanto, ma si *espande* anche. Le sue espansioni sono *allontanamenti* dalla sua limpida chiarezza; le creazioni seguenti sono più imperfette delle precedenti dalle quali provengono. L'espandersi è preso unicamente come un *accadere*, il divenire soltanto come una progressiva perdita. Così l'essere si offusca sempre di più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce» (*WdL II*, p. 378; p. 607).

Il processo a partire dalla sostanza spinoziana evoca quello che si attua in una misteriosa concezione dell'assoluto come luce che si espande e che nella sua espansione si disperde, sino ad offuscarsi nelle tenebre della molteplicità finita. Tramite l'utilizzo metaforico della luce, viene indicata l'impossibilità di un reale processo dalla sostanza ai modi che sia più di un semplice movimento di dispersione, permettendo il ritorno dei modi alla loro origine. Come è stato notato, Hegel si riferisce in questo contesto non tanto a una concezione religiosa orientale, quanto piuttosto al famoso «sistema dell'emanazione», sorto dalla cosmogonia che l'immaginazione di romantici come Schlegel aveva costruito a partire da diversi testi indiani e presentato come la filosofia dell'umanità primitiva.²³

A partire dai corsi del periodo berlinese, e più precisamente verso il 1823-1824, l'utilizzo del termine «acosmismo» per designare la filosofia di Spinoza,²⁴ produce un significativo cambiamento di prospettiva, all'interno del quale il paragone tra spinozismo e pensiero orientale si fa più preciso e acquista una portata nuova: non viene più fatto riferimento al «sistema dell'emanazione», ma

²³ Cfr. M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, p. 33, nota 2 e p. 52.

²⁴ M. Hulin ritiene che Hegel abbia fatto uso di questo concetto a partire dai corsi berlinesi del 1825-1826, che segnano anche il momento in cui la 'filosofia orientale' viene integrata nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Cfr. M. HULIN, *Spinoza l'oriental?*, p. 143. In realtà, si trova già nella *Lezione* su Spinoza conforme al manoscritto di Hotho (1823-1824): «lo Spinozismo è un *acosmismo*, e non un *ateismo*» (*V* 1823-24, p. 95).

alle dottrine religiose e filosofiche del brahmanesimo.²⁵ La sostanza spinoziana viene allora identificata tanto con Brahma, quanto con Krishna, il Dio supremo della Bhagavad-Gîtâ.

Di questo mutamento si ritrova traccia nei numerosi passi aggiunti alla seconda edizione del primo libro della Logica. Emblematica, a questo riguardo, è una notazione posta da Hegel all'inizio della terza sezione (*La misura*) in cui la triade spinoziana, sostanza - attributo - modo, è paragonata alla 'trinità' cosmogonica indiana Brahma (principio creatore) - Vishnu (principio 'conservatore') - Shiva (principio di trasformazione e di distruzione).

«Come nello spinozismo ... il modo è appunto come tale il non-vero, e soltanto la sostanza è il vero, e tutto dev'essere ricondotto a lei (il che è allora l'inabissarsi di ogni contenuto nella vuotezza, in una unità soltanto formale, priva di contenuto), così anche Shiva è a sua volta il gran tutto, non distinto da Brahma; è Brahma stesso. Vale a dire che la differenza e la determinatezza non fa che scomparire daccapo; non viene conservata, non vien *tolta*, e l'unità non diventa unità concreta, lo sdoppiamento non vien ricondotto alla conciliazione. La più alta mira per l'uomo impegnato nella sfera del nascere e del perire, nella sfera della modalità in generale, è il profundarsi nell'incoscienza, l'unità con Brahma, l'annientamento. Codesto è il Nirvana buddistico, il Nieban, ecc.» (*WdL I*, p. 325; pp. 367-368).

È stato notato come, nonostante l'affinità contenutistica, «le tre figure della Trimurti indù e i tre principi del pensiero spinoziano si distinguono per la profonda *differenza formale* che corre fra essi». Se infatti Brahma, Vishnu, e Shiva costituiscono «personificazioni appartenenti alla sfera della *Vorstellung*», sostanza, attributo e modo si collocano invece sul piano del pensiero, che impone «una connessione oggettiva o veracemente necessitante ai suoi oggetti».²⁶ Tuttavia, anche in questo caso, come a proposito del «sistema dell'emanazione», Hegel insiste maggiormente sulla somiglianza strutturale tra i principi, che non sulla loro differenza: ciò che più gli interessa è infatti evidenziare l'impossibilità di un processo reale

²⁵ Si tratta di dottrine che Hegel ha cominciato a scoprire intorno al 1820. Da questo momento in poi con il termine 'Oriente', egli allude di fatto alle sole dottrine brahmaniche, quali si potevano conoscere ai suoi tempi tramite le monografie di H.T. Colebrooke. Le filosofie brahmaniche presentano tutte quante, al di là delle loro marcate divergenze, determinate tendenze che possono essere definite 'sostanzialiste', per cui esse, già di principio, si prestano a essere confrontate con lo spinozismo. A tutt'altra logica interna obbediscono invece il taoismo e il buddismo, fatto di cui Hegel doveva essere sicuramente consapevole. Cfr. M. HULIN, *Spinoza l'oriental?*, pp. 144 ss. e 147-148.

²⁶ M. BISCUSO, *Tra esperienza e ragione*, p. 291.

che abbia da essi origine, un processo tramite cui il terzo momento – «il modo, il mutamento, il nascere e perire» – possa costituire il ritorno nella sostanza e non il punto estremo di dispersione. Come il terzo principio – impersonato da Shiva – costituisce il frangersi dell'Uno – Brahma – nell'unità sostanziale del suo opposto, ugualmente, nello spinozismo, il modo come tale è il «non-vero», mentre soltanto la sostanza è «il vero», e tutto deve essere a lei ricondotto. In entrambi i casi, il terzo definisce il «campo dell'esteriorità», ma in maniera da escludere il «ritorno a sé dell'unità sostanziale» e da comportare lo 'sperdersi' di ogni contenuto nella «vuotezza» e in ciò che, in questa sede, Hegel chiama «lo smisurato».²⁷ Non essendo possibile un movimento di reale ritorno a sé, la sostanza esclude ogni vera e propria possibilità di avanzamento.

Da questo punto di vista, il § 573 dell'*Enciclopedia* riconsidera in una visione d'insieme sostanzialità orientale, spinozismo e filosofia eleatica come tre concezioni in cui, di fronte all'esistenza di un principio unico, tutta la realtà diviene «evanescente». In tutte queste rappresentazioni acosmistiche, infatti,

«la moltitudine infinita e sensibile del finito è determinata ... come l'*accidentale*, che non è in sé e per sé, ma ha la sua verità nella sostanza, nell'uno; il quale, diverso da quegli accidenti, esso solo è il divino e l'uno» (*Enz*, § 573).

Dunque, per ricapitolare brevemente il cammino sin qui percorso, abbiamo cercato di mettere in luce come la sostanza spinoziana presenti, secondo Hegel, una struttura del tutto affine all'essere parmenideo e alla sostanzialità orientale: in tutti e tre i casi si tratta infatti di un principio assolutamente essenziale, le cui manifestazioni si perdono tuttavia in una molteplicità infinita, nell'incatenamento 'senza misura' delle modificazioni, senza che ci sia un ritorno dal non-vero al vero, senza che il primo sia mai sfiorato dalle sue emanazioni. In tutti e tre i casi l'identità astratta del principio impedisce ogni passo ulteriore: ogni progresso altro non è che un progressivo allontanamento dall'inizio, da quell'inizio che è già l'assoluto e che non riceve, per dirlo con le parole hegeliane della *Fenomenologia dello spirito*, «la sua perfezione e la sua trasparenza ... mediante il movimento del suo divenire» (*Phän*, p. 22;

²⁷ Ritorreremo più ampiamente sulla questione dello «smisurato» alla fine del presente capitolo.

I, p. 20).²⁸ Si tratta di un principio indeterminato e universale, che costituisce al tempo stesso l'inizio e la fine della filosofia: ogni ulteriore sviluppo avviene a partire da un altro inizio, aggiunto e presupposto al primo.

Nel capitolo precedente si era cercato di mostrare come Hegel, trattando del metodo dialettico nella *Scienza della logica*, configurasse in questo modo il movimento del concetto: «ogni nuovo grado dell'*andare fuori di sé*, cioè di *ulterior determinazione*, è anche un *andare in sé*, e la maggiore *estensione* è parimenti *una* più alta intensità» (*WdL III*, p. 251; p. 954). Rileggendo questo passo alla luce delle ultime considerazioni, si potrebbe dire che nel caso della sostanza spinoziana accade esattamente il contrario: ogni andare fuori di sé [*Außersichgehen*] non costituisce affatto un processo di entrata in sé e di attingimento della totalità interiore; nel processo di avanzamento il principio spinoziano non riesce a conservare, a trattenere entro di sé, le determinazioni, che viceversa scompaiono venendo completamente annullate [*aufgelöst*]. Mentre il concetto, in virtù dell'andamento interiorizzante ad esso proprio, «solleva l'intera massa del suo contenuto precedente e, mediante il suo avanzare dialettico non perde nulla», la progressione della sostanza spinoziana è in realtà soltanto un movimento di progressivo allontanamento dall'assoluto iniziale.²⁹ L'autentico avanzamento «da quello che costituisce il cominciamento» deve essere viceversa considerato un'ulteriore determinazione del cominciamento stesso, un movimento di approfondimento tale per cui quest'ultimo costituisce «la base che è presente e che si conserva in tutti gli sviluppi successivi», che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni (*WdL I*, p. 58; p. 57). La sostanza spinoziana risulta priva di quel 'motore' che le permetterebbe l'avanzamento, restando 'rigida ed immobile': questo, nel linguaggio hegeliano, equivale a dire che «la sua *determinazione fondamentale* è ancora solamente *l'immediatezza o l'essere*» (*WdL I*, p. 58; p. 57).

²⁸ Alla fine della *Scienza della logica* Hegel scrive: «L'avanzamento non è quindi quasi un che di *superfluo*; sarebbe tale se l'iniziale fosse già l'assoluto; ma l'avanzare consiste anzi in ciò, che l'universale determina se stesso ed è per sé l'universale, vale a dire anche individuo e soggetto. Solo quando è compiuto esso è l'assoluto» (*WdL III*, p. 241; p. 941).

²⁹ In realtà, come si è visto, nel caso della sostanza spinoziana non si potrebbe neppure parlare di un «avanzamento»: un avanzamento di tal fatta risulta infatti soltanto apparente. In ultima analisi, la sostanza spinoziana rimane statica e immobile: «presso Spinoza ... la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di un'unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidità» (*WdL I*, p. 247; p. 275).

4. «*Omnis determinatio est negatio*»

Se la sostanza spinoziana rimane l'astrazione informe ed immobile in cui tutte le determinazioni scompaiono, ciò è attribuibile alla «determinazione fondamentale [*Grundbestimmung*]» della filosofia di Spinoza, condensata da Hegel nella celebre formula secondo cui *omnis determinatio est negatio*. Già a partire dagli anni jenesi Hegel aveva considerato questa proposizione una 'summa' dello spinozismo; nella *Scienza della logica*, vi si riferisce apertamente in un'annotazione presente nella sezione sulla *qualità*, attribuendovi «un'importanza infinita»:

«la determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di un'importanza infinita» (*WdL I*, p. 101; p. 108).

Tuttavia, il valore che Hegel conferisce alla proposizione e la propria originale rielaborazione permettono di intenderne l'efficacia ben al di là del campo che nella *Logica* le è stato assegnato: essa costituisce, come è stato giustamente notato, una sorta di «meta-categoria», la cui azione penetra e sostiene l'intero sviluppo del sistema hegeliano.³⁰

Per chi ha una certa familiarità con i testi di Spinoza, sarà difficile tuttavia riconoscere l'autenticità della formula. Non si ritrova infatti in nessuna delle opere maggiori del filosofo; costituisce piuttosto, come ha osservato Martial Gueroult,³¹ la semplificazione di un inciso ricorrente nella *Epistola L* di Spinoza a J. Jelles, in cui il filosofo, riferendosi al caso della figura geometrica, osserva: «poiché, allora, la figura non è che determinazione, e la determinazione è negazione, la figura, dunque, ... non può essere altro che negazione».³²

Già nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi utilizzava la formula spinoziana dell'*Epistola L*, in unione tuttavia con un'altra formulazione tratta dal *De intellectus emendatione*, presentandola così: «*Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet*» e commentandola in questo modo:

³⁰ F. CHIEREGHIN, *Le concept spinozien d'infini*, p. 115.

³¹ M. GUEROUT, *Spinoza*, I, p. 466, nota 7.

³² B. Spinoza a J. Jelles (2 giugno 1674), in B. SPINOZA, *Epistolario*, trad. it., p.

«Dunque le cose particolari, in quanto esistono [*Da sind*] in un certo modo determinato, sono i *non entia*; e l'essere [*Wesen*] indeterminato infinito è l'unico vero *ens reale*, hoc est, *est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*».³³

Dal momento che, come si è visto, il primo contatto di Hegel con Spinoza è avvenuto proprio tramite gli *Spinoza-Briefe*, è presumibile che Hegel, nei suoi riferimenti, abbia sempre tenuto presente la formulazione di Jacobi.³⁴ Questo debito di riconoscenza sembra valere, come si vedrà più oltre, anche per quanto concerne l'interpretazione stessa della proposizione: essa costituisce allora non soltanto, come è stato affermato, «il migliore dei sintomi» per analizzare il rapporto tra Hegel e Spinoza,³⁵ ma anche tra Hegel, Jacobi e Spinoza.

La proposizione 'spinoziana' stabilisce un legame tra determinazione e negazione: ciò che è determinato comporta in sé una negazione, ed è questa negazione che è fatta esistere come qualcosa di determinato. Da questo punto di vista la negazione funge da tramite per porre qualcosa: la negazione in qualche modo produce esistenza, e ciò significa che ha una funzione costitutiva.³⁶ D'altra parte, questo stesso enunciato assume anche un carattere restrittivo: «ogni determinazione è negazione» significa infatti che ciò che è non è altro che negazione, mancanza di realtà. Ora, è proprio su questo lato 'restrittivo' della proposizione che Hegel insiste maggiormente: esso presenta a sua volta un'ambivalenza di significato su cui vale la pena di soffermarsi qui di seguito in maniera più diffusa.

a. Il principio spinozistico *omnis determinatio est negatio* è di «importanza infinita», giacché, definendo il finito come determinatezza, e questa come negazione, rivendicando cioè il lato di negatività immanente in ogni realtà, «si oppone alla assolutizza-

³³ Cfr. F.H. JACOBI, *Werke*, I, 1, p. 100; trad. it., pp. 122-123.

³⁴ Sulla derivazione jacobiana di tale formulazione si veda il capitolo del volume *Prospettive hegeliane* di L. LUGARINI dedicato a *Spinoza nella formazione della dialettica hegeliana*, in particolare pp. 57 ss. L'autore avanza l'ipotesi che proprio questa composita formulazione sia stata conosciuta da Hegel nei suoi primi approcci a Spinoza. Secondo K. Düsing, «l'intera ricezione idealistica di Spinoza è stata essenzialmente determinata dalle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, e dall'intero dibattito sullo spinozismo», in particolare «dall'ontologizzazione di questa proposizione operata da Jacobi». Cfr. il protocollo della discussione, a cura di F. ENGLISH, in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, p. 184.

³⁵ Cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 141.

³⁶ *Ibidem*, p. 142. Hegel sottolinea espressamente questo connotato della proposizione nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Ciò che fa che una cosa singola sia è la negazione» (*Vorl.*, 9, IV, p. 104).

zione del finito nella forma unilaterale dell'essere e dell'identità con sé». ³⁷ È questo il significato della proposizione sul quale Hegel aveva insistito di più a Jena e, in particolar modo, in *Fede e Sapere*. In quest'opera, Hegel si riferiva alla proposizione VIII del I libro dell'*Ethica* – laddove il finito viene definito *ex parte negatio* e distinto dall'infinito inteso quale *absoluta affirmatio alicujus rei* ³⁸ – e ne scorgeva un corollario del principio *omnis determinatio est negatio*, valendosene contro quelle che allora chiamava «filosofie della riflessione o della soggettività», accusate di aver lasciato sussistere, accanto a un finito cui veniva attribuito un valore in sé e per sé, un infinito posto come un al di là irraggiungibile. In particolar modo, la polemica hegeliana verteva contro l'assolutizzazione delle «cose finite» operata da Jacobi, e la visione unitaria spinoziana veniva contrapposto a una tale assolutizzazione. Le cose finite venivano allora «recuperate» da Hegel all'interno dell'«idea»:

«nell'idea finito e infinito sono tutt'uno» – egli scriveva – «e perciò la finitezza come tale è scomparsa, in quanto dovrebbe avere in sé e per sé verità e realtà; è però stato negato soltanto ciò che nella finitezza è negazione, ed è stata dunque posta la vera affermazione» (GW, p. 324; p. 135). ³⁹

Anche nella *Scienza della logica*, questa proposizione viene nuovamente utilizzata per controbattere l'assolutizzazione del finito operata dalla cosiddetta «metafisica dell'essere» e, quindi, Hegel le conferisce parimenti una valenza 'positiva': «ora, contro codesto, che il finito sia come tale in sé e per sé, – contro codesto si fa valer la determinatezza come quella ch'è essenzialmente negazione» (WdL I, p. 101; p. 108). Di fronte al dualismo di finito e infinito, la proposizione spinoziana ha dunque il merito di rinsaldare l'unità del reale:

«questa proposizione, che la determinatezza è negazione, ha per necessaria conseguenza l'unità della sostanza spinozistica, ossia l'affermazione che non vi è che una sostanza» (WdL I, p. 101; p. 108).

Detto altrimenti, essa è alla base di quel 'tuffo' nell'etere dell'unico sostanziale che consente ogni inizio e ogni vera veduta filo-

³⁷ Cfr. S. LANDUCCI, *La contraddizione*, p. 31 (citato da G. MOVIA, *Finito e infinito*, p. 128).

³⁸ B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Prop. VIII (scol. I).

³⁹ Ritorniamo sulla concezione del finito e dell'infinito in *Fede e sapere* nel § 6 del presente capitolo.

sofica. Tuttavia Hegel, nonostante questo grande riconoscimento e l'«importanza infinita» che attribuisce alla proposizione, insiste ora soprattutto sul connotato 'negativo' che essa presenta, ritenendo che l'assunzione dell'*omnis determinatio est negatio* da parte di Spinoza sia la causa principale del carattere astratto e indeterminato della sua nozione di sostanza. La proposizione in questione esprime così emblematicamente il paradosso che per Hegel caratterizza più in generale lo spinozismo: la 'grandezza' del principio sostanziale è contemporaneamente anche la sua 'limitatezza'.

b. Infatti, in base a quella proposizione, la realtà, l'esistenza del finito comporta una privazione, una mancanza di quella «positività» che costituisce l'assoluto, che risulta l'unica realtà, ma totalmente indeterminata. Vale la pena di riportare un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-1826 in cui questo aspetto è ben evidenziato:

«non è difficile mostrare che il particolare, che il singolare è qualcosa di essenzialmente limitato, che il suo concetto dipende essenzialmente da qualcos'altro, che è dipendente e non possiede d'esistenza vera per se stesso, dunque che non è veramente reale. Relativamente al determinato, Spinoza ha dunque avanzato la proposizione: *omnis determinatio est negatio*; vi è dunque soltanto il non-particolarizzato, l'universale. Questo è solamente il sostanziale e dunque l'effettivo vero. L'anima, lo spirito, è una cosa limitata, limitata in quanto cosa singolare. Ciò che fa che una cosa singolare sia è la negazione. Dunque non ha realtà effettiva, vera. Questa è nel complesso l'idea spinoziana» (*Vorl.*, 9, IV, p. 104).

È possibile cogliere in questo stralcio quanto Hegel lamenta nel paragonare la sostanza spinoziana ai principi indiano ed eleatico: l'acosmismo spinoziano, l'assorbimento nell'unità del principio di tutte le cose e le determinazioni finite. E vi si può anche ritrovare ampia traccia dell'interpretazione jacobiana della sostanza spinoziana: la negatività delle determinazioni di contro all'asserzione della vera realtà del solo essere 'assolutamente indeterminato'. Si è visto infatti come Jacobi, nel commentare la proposizione «*Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet*», interpretasse la sostanza come «l'essere (*Wesen*) indeterminato infinito» e «l'unico vero *ens reale*», e i modi alla stregua di non-entia.⁴⁰

⁴⁰ Questa celebre affermazione verrà da Jacobi approfondita in senso 'acosmistico' nella terza edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*: «Così accade allo Spinoza. Il

Nella *Scienza della logica* Hegel compie tuttavia un passo ulteriore. Si riferisce in modo esplicito a una 'determinazione finita' – l'uomo –, e accusa apertamente Spinoza di aver 'desostanzializzato' gli individui viventi e spirituali:

«In pari maniera nemmeno la sostanzialità degli individui si può sostenere di fronte a quella proposizione [*omnis determinatio est negatio*]. L'individuo è riferimento a sé, per ciò ch'esso pone limiti ad ogni altro. Ma questi limiti sono con ciò anche limiti dell'individuo stesso, riferimenti suoi ad altro. L'individuo non ha il suo esserci in lui stesso. L'individuo è certamente più che ciò che è limitato da ogni parte; ma questo più appartiene ad un'altra sfera del concetto» (*WdL I*, p. 101; p. 108).

Hegel ritiene cioè che, in virtù di questo enunciato, l'individuo non venga inteso come ciò che ha «il proprio esserci in se stesso», ma esclusivamente come un modo o, al limite, una combinazione più o meno complessa di modi,⁴¹ tale comunque da non presentare in sé realtà alcuna. Viceversa, secondo le stesse parole hegeliane, esso deve essere compreso come «più che ciò che è limitato da ogni parte»: una comprensione (letteralmente: «questo più») che appartiene tuttavia «ad un'altra sfera del concetto» (*WdL I*, p. 101; p. 108).⁴² Ovvero: laddove il concetto non si è ancora manifestato, ed è perciò ancora in sé, l'individuo viene colto soltanto come un che di «determinato» e quindi di negativo; bisogna attendere un'altra sfera del concetto, che il concetto cioè giunga a se stesso, si manifesti come tale, perché l'individuo possa essere compreso come «soggetto e spirito». ⁴³ A partire dalle critiche a Spinoza, comincia

suo universo è lo stesso oggi, ieri e sempre. Quest'universo che nel suo principio è insulso, si camuffa con una nuvola di esseri, i quali non sono, e dei quali ogni cosa, quindi anche il loro insieme, è solo un niente che muta. Perciò si potrebbe dire che lo spinozismo non neghi tanto l'esistenza di un Dio, quanto l'esistenza di un mondo reale e vero, proprio come si può dir ciò anche di ogni più recente sistema di questo genere»; F.H. JACOBI, *Werke: Gesamtausgabe*, I, 1, p. 346; trad. it., p. 23.

⁴¹ Cfr. J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, I, p. 84.

⁴² Quest'ultima affermazione costituisce una significativa aggiunta rispetto all'edizione del 1812, in cui Hegel, dopo aver affermato che «l'individuo è certamente più che ciò che è limitato da ogni parte», non includeva alcun rimando a un'ulteriore sfera del concetto (*WdL I* 1812, p. 77). Una conferma, probabilmente, del fatto che Hegel, nella seconda edizione della Logica, si premura di sottolineare sempre più il ruolo fondamentale svolto dal concetto.

⁴³ «Il *modus*, nel quale cade la singolarità – scrive Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* – non è da lui [Spinoza] conosciuto come l'essenziale, cioè come momento dell'essenza medesima nell'essenza, ché anzi esso scompare nell'essenza, vale a dire non viene elevato sino al concetto» (*W*, 20, p. 185; 3, II, pp. 117-118).

dunque a emergere la direzione fondamentale del programma che Hegel intende attuare nella Logica: il concetto deve instaurare un livello tale da non concludersi con la dissoluzione del finito, ma, come si cercherà di mettere in luce nei paragrafi seguenti, con la 'restituzione' della sua vera natura. E questo è possibile proprio grazie al 'rovesciamento' che Hegel, dell'enunciato *omnis determinatio est negatio*, va consapevolmente a operare.

5. «Ogni determinazione è una 'riflessione in sé'»

L'enunciato spinoziano *omnis determinatio est negatio* è dunque criticato da Hegel nella *Scienza della logica* perché segna l'evanescenza delle determinazioni finite: delle determinazioni intese anzitutto come totalità delle cose del mondo (acosmismo). Ma, tra queste 'cose del mondo', un ruolo del tutto particolare è riservato all'individuo singolo e, quindi, conseguenza dell'enunciato in questione, è che l'individuo stesso risulta 'desostanzializzato'.

Tuttavia, dal momento che la *Scienza della logica* ha a che fare, come si è più volte detto, con le determinazioni pure di pensiero, *determinatio* [*Bestimmung*] va qui intesa anche come sinonimo di categoria, concetto puro. Pertanto, conseguenza della proposizione spinoziana è anche che, a partire dalla sostanza unica, non è possibile alcun avanzamento categoriale, non è consentita alcuna autentica determinazione, ma ogni eventuale passo in avanti è soltanto una negazione, ovvero una progressiva discesa, un movimento di graduale allontanamento dall'inizio. Se si pretendesse di cominciare da un tale principio, sarebbe allora impossibile svolgere la logica intesa come sviluppo del «sistema delle determinazioni pure di pensiero». Significativamente Hegel afferma infatti che

«presso Spinoza la sostanza non giunge neppure alla determinazione dell'essere per sé, meno che mai poi a quella del soggetto e dello spirito» (*WdL* I, p. 148; p. 166).⁴⁴

Il limite dell'enunciato non è però quello di configurare la negazione in una maniera errata, quanto, piuttosto, del tutto unilaterale. Il difetto di Spinoza consiste infatti nell'essersi fermato ad

⁴⁴ Sul significato attribuibile a questa affermazione si ritornerà alla fine del § 6 del presente capitolo.

una prima ed astratta negazione: «Spinoza resta fermo alla *negazione* come *determinatezza* o qualità» (WdL II, p. 376; p. 604). Nel suo sistema, gli attributi, in quanto determinazioni della sostanza, ne risultano soltanto negazioni, così come i modi, in quanto determinazioni degli attributi, risultano negazioni di questi ultimi; in questo modo, per effetto della somma delle due negazioni, i modi (il finito) si riducono ad esili affezioni dell'unica infinita sostanza, la quale in essi si disperde.

Perché questo non avvenga è necessario avanzare, secondo Hegel, sino alla conoscenza della negazione come negazione assoluta, della «negazione che si nega». In un passaggio della prima edizione della Dottrina dell'essere, in seguito espunto, Hegel, dopo aver notato (come farà anche nel 1832) la fondamentale importanza dell'aforisma spinoziano, ne indica l'autentico compimento nella negazione della negazione. E aggiunge inoltre, assai significativamente:

«Quando anche in seguito si parlerà di negatività o di natura negativa, si alluderà con questo non a quella negazione prima, il limite, termine o mancanza, ma piuttosto essenzialmente alla negazione dell'essere altro, che, come tale, è *rapporto a se stesso*» (WdL I 1812, p. 77).

In questo modo Hegel cerca, integrando il principio spinoziano della negatività delle determinazioni con il movimento del duplicarsi della negazione nell'autentica affermazione, di prendere le distanze dalla metafisica spinoziana della sostanza: nel contempo, come si vedrà, mira a impostare in maniera del tutto differente la questione del finito.

Va precisato che con «negazione della negazione» Hegel non intende affatto un rapporto tra due termini che sono due negazioni distinte e successive: si tratta di uno schema soltanto formale della triade, al quale molto spesso, ed erroneamente, la presentazione della filosofia hegeliana è stata ricondotta ma che Hegel stesso ha espressamente rifiutato. In queste interpretazioni si presume che vi sia anzitutto un essere dato nella sua presenza immediata; indi la sua negazione, vale a dire il riconoscimento di un altro che nega appunto questa immediatezza: infine una nuova negazione che si 'aggiunge' a quella precedente, o la prende come oggetto e l'annulla, reintegrando l'essere iniziale nella sua identità, aumentato di tutto quello che è divenuto, di tutto ciò che ha «appreso» nella successione di tali episodi. Ora, ciò che Hegel ha voluto pensare con il

concetto di negazione della negazione è qualcosa di completamente differente che non risulta, come nel caso dello schema precedente, dalla combinazione di due operazioni separate.⁴⁵

Per cercare di indagare il significato del movimento in questione, esulando da schemi angusti e preconfezionati, può essere utile menzionare brevemente il testo che Hegel, alla fine della *Scienza della logica*, dedica al «metodo assoluto». Lo si era già brevemente richiamato nel corso del capitolo precedente e ad esso faremo ora nuovamente riferimento, attraverso alcune pregnanti considerazioni in proposito di Leo Lugarini. L'interprete fa notare che, secondo Hegel, «il metodo» della filosofia è analitico e sintetico contemporaneamente: analitico perché, non comportandosi nei modi della «riflessione esteriore», «*prende il determinato dal suo stesso oggetto*» (*WdL III*, p. 241; p. 942); «sintetico» poiché l'oggetto, in virtù della *sua propria* determinatezza, «si mostra come un *Altro*» e «si determina a partire da lui stesso come l'altro di sé» (*WdL III*, p. 241; p. 942). Compito della filosofia, nel suo procedere, è il porre l'alterità inerente all'oggetto considerato. Ma questa è il «negativo» dell'oggetto iniziale, e cioè dell'immediato, costituendone la prima, astratta negazione; considerata in sé e per sé, questa «seconda determinazione» (l'alterità stessa) si mostra come «l'altro in se stesso, l'altro di un altro», cioè dell'immediato, e pertanto essa include il *suo proprio altro*, il proprio negativo, ed è «la contraddizione». Hegel commenta che in tal modo «la distinzione, che *in sé* l'immediato contiene, viene *posta* in lui» e aggiunge che con ciò è posta la dialettica a lui inerente (*WdL III*, pp. 245-246; p. 947).⁴⁶ Ma il negativo a sua volta si nega, «il negativo del negativo», «l'altro dell'altro» è il togliersi della contraddizione e costituisce il vero «positivo», e questa autonegativa negatività è «l'istaurazione [*Herstellung*] della prima immediatezza». Con

⁴⁵ Cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 147. Appare quasi superfluo ricordare quanto sia vasta la letteratura critica sul concetto di negazione in Hegel. Per una ricognizione introduttiva ai diversi tipi di negazione presenti nella Logica, rimane fondamentale lo studio di D. HENRICH, *Formen der Negation*. Diverse acute osservazioni si ritrovano pure in un più recente articolo di T. KOCH, *Die Selbstbeziehung der Negation*.

⁴⁶ Cfr. L. LUGARINI, *Prospettive*, p. 122. Su questa dialettica dell'alterità, si possono confrontare gli studi di D. HENRICH, *Andersheit und Absolutheit*, e M. THEUNISSEN, *Sein und Schein*. Ma in particolare si rimanda al più recente volume di A. BELLAN che si prefigge di verificare se «la logica riesca a esporre l'alterità e, anzi, a esporsi tramite essa, senza farne un semplice 'riflesso' del pensiero» e se «il pensiero speculativo dell'alterità» implichi necessariamente «la sua dissoluzione nel concetto». Cfr. A. BELLAN, *La Logica e il 'suo' altro*, pp. 26 e 199.

tale immediatezza Hegel identifica «il rapporto del *negativo* a se stesso», il «rapporto *negativo* a sé» [*die Beziehung des Negativen auf sich selbst, die negative Beziehung auf sich*], e nella *negative Selbstbeziehung*, nell'autorapporto negativo, ripone «la più intima sorgente di ogni attività», di ogni «automovimento vivente e spirituale» (*WdL III*, p. 246; p. 948). Rileva inoltre che nel conoscere assoluto il movimento dialettico consiste nel «porre» l'unità che nel negativo del negativo è contenuta, e che il punto di svolta del metodo avviene proprio qui, laddove «il corso del conoscere insieme ritorna in se stesso» (*WdL III*, p. 246; p. 948). In questo punto cruciale il processo del filosofare si ripiega e assume un andamento circolare, l'andamento della riflessione in sé. Poco dopo infatti, nel passo già menzionato nel capitolo precedente,⁴⁷ Hegel riporta il movimento del «determinare» del concetto proprio alla riflessione in sé, e afferma: *jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich*. Si tratta della completa rettifica del *Grundprinzip* spinoziano *omnis determinatio est negatio*.⁴⁸ Se, dunque, la concezione della determinazione come negazione, accolta in un senso che non comprende ancora il movimento della negazione assoluta, rappresenta il limite del pensiero spinozista, tuttavia questa stessa negatività costituente il finito diventa in Hegel la forza propulsiva per il movimento del duplicarsi della negazione. La *negatio* prima, immediata, all'interno del finito si duplica e diventa negazione della negazione.

Queste osservazioni ci consentono ora di mettere in risalto un punto fondamentale riguardo alla questione del finito sopra ventilata: la negazione della negazione non è un movimento che rimane estrinseco al finito, ma, proprio in quanto ogni determinazione è, per Hegel, riflessione in sé, essa risulta essere intrinseca al finito stesso. È in questo movimento che Hegel, come ora vedremo, ripone ciò che chiama vera infinità. Finito e infinito non rimangono due termini contrapposti ed escludentesi per cui l'infinità diverrebbe un mero al di là separato e scisso dal finito. Nondimeno la loro unità non è, spinozianamente, tale da annichilire ed annientare la finitezza. Benché Hegel attribuisca a Spinoza il grande merito di aver sottolineato l'importanza dell'unità di finito e infinito, tuttavia, tramite un profondo ripensamento del ruolo della negazione, giunge a conclusioni che non convergono affatto con quelle spinoziane.

⁴⁷ Cfr. *supra*, cap. I, § 5.

⁴⁸ Cfr. L. LUGARINI, *Prospettive*, in particolare pp. 122 ss.

Anzi, è proprio su questo aspetto fondamentale che si comprende la distanza che il filosofo, in maniera del tutto consapevole, pone tra sé e Spinoza. Giova dunque cercare di mettere a fuoco questo punto cruciale.

6. *Finito e infinito*

Anche per quanto riguarda le nozioni di finito e infinito, tutto comincia in Hegel da un debito di riconoscenza: a Spinoza va ascritto il merito di aver colto l'autentica concezione dell'infinito, l'infinito *actu*, di contro a quella «falsa» o «cattiva». Approfondendo diversi motivi che erano già presenti nelle opere di Jena, anche nella *Scienza della logica* Hegel polemizza vivacemente contro quelle concezioni che riducono l'infinito ad un «progresso all'infinito». Un tale progresso è contraddittorio: in esso si pretende di aver a che fare con l'infinito, senza mai fuoriuscire dall'ambito stesso del finito, per cui se da un lato la finitezza viene continuamente superata, dall'altro questo non accade per il processo medesimo del superare.

«Questa cattiva infinità» – scrive Hegel – «è in sé quel medesimo, che il perpetuo *dover essere*. Essa è bensì la negazione del finito, ma non riesce a liberarsi in verità da questo» (*WdL I*, p. 129; p. 144).

Dal momento che il superamento della finitezza avviene appunto *all'infinito*, cioè senza una fine, il finito da superare – per definizione – non è mai definitivamente superato. Il processo del superamento, per sua stessa natura, rimane pertanto incompiuto. In maniera affine alla *Scienza della logica* Hegel così si esprime nella *Logica dell'Enciclopedia*:

«Questa *infinità* è l'infinità *falsa o negativa*, giacché essa non è se non la negazione del finito, il quale però nasce di nuovo e per conseguenza non è ancora superato: – vale a dire, questa infinità esprime solo il *dovere essere* del superamento del finito ... La cattiva infinitezza è lo stesso che il perpetuo dover essere; essa è bensì la negazione del finito, ma non può liberarsene veramente; questo risorge in lei stessa come il suo altro, poiché questo infinito è solo in rapporto al finito, al suo altro» (*E*, § 94).

La cattiva infinitezza risulta cioè caratterizzata dal riprodurre continuamente quel finito da cui ci si vorrebbe liberare: vi è così

solo l'illusione di averlo superato, ma il raggiungimento, di fatto, non è mai compiuto. L'infinito è ridotto a un vuoto al di là rispetto al finito e assume l'aspetto di una distanza irraggiungibile, del dover essere indefinito, al di fuori del quale si ripropone e persiste il suo altro. L'infinito, come l'in-sé del finito, è l'obiettivo che sempre si sottrae a ogni sforzo dell'intelletto, che si perde nell'indefinita successione delle determinazioni finite, le quali si sopprimono e nuovamente si ricreano. Ciò che si ottiene è quindi solo il procedere da un finito a un altro finito: «Il progresso all'infinito è quindi la *contraddizione* che non è sciolta, ma si continua sempre a enunciare solo come *presente*» (WdL I, p. 129; p. 144). Occorre allora richiamare questo infinito «dalla sua fuga in avanti», abbandonando l'idea di un infinito come «vuoto al di là» e delineando un infinito che sia «presente ed attuale»: l'infinito – scrive Hegel – è «ed è *determinatamente*, c'è, è presente. Solo il cattivo infinito è *l'al di là*, essendo *soltanto* la negazione del finito posto come *reale*» (WdL I, p. 136; p. 152).

Ora, secondo Hegel, Spinoza avrebbe rigettato proprio la nozione di infinito come serie non avente una fine, come moltitudine non compiuta, confinandolo nell'ambito del «primo tipo» di conoscenza, *l'immaginazione*,⁴⁹ e avrebbe contrapposto ad esso la vera concezione dell'infinito, l'infinito puntuale e presente: *l'infinitum actu*.

In maniera analitica Hegel aveva esaminato questa distinzione in *Fede e sapere*, giungendo ad avvicinare «l'infinito dell'immaginazione» a quelle che allora egli definiva «filosofie della riflessione», le filosofie di Kant, Jacobi e Fichte. Questa «infinitezza empirica, che è posta soltanto in quanto sono poste le cose singole» ben incarnava, secondo Hegel, lo spirito di quelle speculazioni, ree di aver portato «l'infinito nel contrasto» per cui «l'astratto, finito o infinito, rimane ciò che è» e i due termini del rapporto risultano semplicemente opposti (GW, p. 355; p. 176).⁵⁰ Agli antipodi di questa concezione

⁴⁹ Secondo Spinoza la conoscenza di primo genere comprende *l'opinione vel immaginazione* (*Ethica*, Pars II, Prop. XL, Scolio II), ed è «l'unica causa della falsità» (*Ethica*, Pars II, Prop. XLI).

⁵⁰ In realtà, come è stato opportunamente notato, l'analisi hegeliana della «cattiva infinitezza» è piuttosto complessa, e Hegel distingue, in *Fede e sapere*, almeno due forme di «infinitezza non-vera»: quella «astratta», che appartiene «ad un punto di vista soggettivo-trascedente sul rapporto finito-infinito, punto di vista che riconduce al soggetto la facoltà produttrice della differenza» e che «discende soprattutto dal pensiero kantiano e fichtiano»; e l'infinitezza empirica, che invece «appartiene ad un punto di vista che presume di essere

Hegel allora poneva «l'infinito dell'intelletto» di Spinoza, inteso, come si è già accennato, quale «affermazione assoluta dell'esistenza di una qualsiasi natura». E inoltre scriveva:

«Spinoza chiama questa infinitezza, nella quale nulla è negato e determinato infinitezza dell'intelletto; l'infinitezza della sostanza ed il suo conoscere è l'intuizione intellettuale: in essa, come conoscenza intuitiva, il particolare e il finito non sono né esclusi né opposti come lo sono nel concetto vuoto e nell'infinitezza dell'astrazione, e questo infinito è l'idea stessa» (GW, p. 354; p. 175).

Già nel 1802, dunque, la differenziazione spinoziana tra l'infinito dell'intelletto e quello dell'immaginazione risultava per Hegel del tutto fondamentale, e veniva posta alla base della distinzione tra la cattiva e la vera infinità:⁵¹ addirittura Hegel, nell'ultimo passo citato, identificava la vera infinità con l'idea stessa. Tuttavia, questo non deve indurre a credere che in *Fede e sapere* le posizioni hegeliane collimassero completamente con quelle di Spinoza. Infatti, se Hegel, da un lato, avvicinava l'idea alla *coincidentia oppositorum* di stampo spinoziano – nell'idea finito e infinito sono tutt'uno, egli affermava – tuttavia aggiungeva pure, in un altro passaggio che si è già citato, che

«nell'idea la finitezza come tale, in quanto dovrebbe avere in sé e per sé verità e realtà, è scomparsa: è però stato negato soltanto ciò che in essa è negazione e dunque è stata posta la vera affermazione» (GW, p. 324; p. 135).⁵²

Già in *Fede e sapere*, cioè, Hegel contrapponeva al punto di vista spinoziano dell'affermatività dell'assoluto e della negatività del finito, il principio dell'affermazione come negazione della negazione, come negazione duplicata, discostandosi così visibilmente dall'ottica spinoziana. Una consapevole presa di distanza

oggettivo in quanto concede *assolutezza* al finito, ma che in realtà rimane sempre affetto dalla soggettività», come nel caso di Jacobi. Cfr. A. MORETTO, *Hegel e 'la matematica dell'infinito'*, pp. 108-109.

⁵¹ Notoriamente in *Fede e sapere* Hegel utilizza l'*infinito actu* spinoziano, l'infinito in cui «la natura della cosa oltrepassa ogni determinatezza del numero», contro la confusione tra infinito dell'immaginazione e dell'intelletto che sarebbe stata operata da Jacobi (GW, p. 359; p. 179).

⁵² Sull'interpretazione di questo passo, in cui si può scorgere, a nostro parere, una decisa presa di distanza di Hegel dal pensiero di Spinoza, si vedano le acute osservazioni di M. BRUEGGEN *La critique de Jacobi*, pp. 187-198. In particolare, l'autore si sofferma sulla differenza che qui Hegel pone tra *das Endliche* (il finito) e *die Endlichkeit* (la finitezza) e ritiene che, se nell'idea la finitezza scompare, il finito viene comunque conservato.

che emergerà sempre di più nelle opere successive e, in particolar modo, nella *Logica e metafisica* del 1804-1805 e nella Dottrina dell'essere della *Scienza della logica*.

Nella logica jenese la problematica in questione viene trattata all'interno dell'*infinità*, terzo momento della sezione intitolata *Rapporto semplice*. Hegel rileva come la cattiva infinità sia il cattivo «è», il cattivo «essere uno degli opposti»: in essa non esiste realmente togliimento delle determinazioni l'una nell'altra, ma solamente passaggio [*übergehen*] dall'una all'altra. L'una non diviene sé nel divenire l'altra, ma diviene puramente e semplicemente l'altra nel movimento di uscita da sé [*herausgehen*]. Ma dalla serie del progresso all'infinito Hegel vede pure emergere la «vera infinitezza»:

«la vera infinità è l'esigenza realizzata che la determinatezza si tolga; $A=0$; essa non è una serie che ha il suo compimento sempre in un altro, ma ha questo altro fuori di sé, bensì l'altro è nel determinato stesso, esso [determinato] è per sé contraddizione assoluta, e questa è la vera essenza della determinatezza, ovvero non è che un membro dell'opposizione sia per sé, ma che esso sia soltanto all'interno del suo opposto, che sia solo l'opposizione assoluta» (*LM*, p. 33; p. 34).

Se il progresso all'infinito costituisce una serie, che ha «il suo compimento sempre in un altro, ma ha questo altro fuori di sé», la vera infinità si realizza quando «l'altro è nel determinato stesso», ovvero quando dal determinato stesso emerge il suo proprio contrario. Il determinato diventa «un altro da se stesso», ed è in virtù della sua propria riflessione in se stesso che esso è «l'altro stesso, e quest'altro è altrettanto il contrario di se stesso, di nuovo il primo» (*LM*, p. 33; p. 35). Hegel identifica questo movimento con quello della *duplicis negationis*, che è di nuovo *affirmatio*:

«L'infinità è in questa immediatezza, dell'essere altro e dell'essere altro di quest'altro, ovvero di nuovo il primo essere, della *duplicis negationis* che è di nuovo *affirmatio*, rapporto semplice, nella sua assoluta ineguaglianza uguale a se stesso» (*LM*, p. 34; p. 35).

Dunque già a Jena, sia in *Fede e sapere* che, in misura decisamente più marcata, nella *Logica e metafisica*, il riferimento alla concezione spinoziana dell'infinito è duplice. Da un lato, grazie all'influsso spinoziano, l'infinitezza non viene più intesa come contrapposta al finito e trasferita in un'al di là, ma risulta immanente

al finito stesso; dall'altro, al concetto di infinito, come semplice *coincidentia oppositorum* Hegel contrappone il puro «movimento assoluto», il movimento eterno per cui la finitezza che è infinita «si annienta eternamente», la «riflessione assoluta» del determinato in se stesso.

È all'interno di queste coordinate che la tematica si sviluppa successivamente nella *Scienza della logica*. Anche in quest'opera, infatti, l'apprezzamento hegeliano dell'infinito *actu* va di pari passo con la critica della sua insufficienza. Per illustrarne la nozione, Hegel riprende un'immagine già utilizzata in *Fede e sapere* (GW, p. 357; p. 179): l'esempio, tratto dalla geometria, dello spazio compreso tra due circonferenze «che stanno una nell'altra» ma non hanno centro in comune.⁵³ Nello spazio compreso tra i due cerchi non concentrici le differenze possibili sono infinite, non perché non vi sia un massimo o un minimo, non «per la quantità infinita delle parti», ma per il fatto che la natura della cosa non può, senza una manifesta contraddizione, sopportare la determinazione numerica.⁵⁴ Qui l'infinito è veramente infinito – scrive Hegel – perché è «compiuto in sé ed è presente [*in sich vollendet und gegenwärtig*]».

«Così la serie $0,285714 \dots$ oppure $1 + a + a^2 + a^3 \dots$ è l'infinito soltanto dell'immaginazione, ossia dell'opinare; peroché non ha alcuna realtà, gli manca assolutamente qualcosa. All'incontro $2/7$ oppure $1/1-a$ è *realmente*, non solo ciò che la serie è nei suoi termini già dati, ma anche per di più ciò che le manca, ciò che essa *deve*, soltanto *deve, essere*. Il $2/7$ oppure $L'1/1-a$

⁵³ L'esempio si trova nella Lettera XII a Ludwig Mayer (*Sulla natura dell'infinito*) e Spinoza lo considera a tal punto emblematico da premetterlo ai suoi *Principi della filosofia cartesiana*. Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, trad. it., pp. 78 ss. Oltre che in *Fede e sapere* e nella *Scienza della logica* esso ricorre anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (W, 20, p. 171; 3, II, pp. 114 ss.).

⁵⁴ Hegel riprende le parole con cui Spinoza accompagnava quest'esempio: «I matematici ... concludono che le ineguaglianze, che sono possibili in un tale spazio, sono infinite, non già a cagione dell'infinita *moltitudine* delle parti, peroché la sua *grandezza è determinata e limitata*, ed io posso porre simili spazi più grandi e più piccoli ma perché la *natura della cosa* sorpassa ogni determinatezza [*weil die Natur der Sache jede Bestimmung übertrifft*]» (WdL I, pp. 247-248; pp. 275-276). Come ha notato M. Gueroult, l'esempio, tale e quale Hegel lo riproduce, non è tuttavia lo stesso che veniva offerto nel testo di Spinoza. Spinoza considerava la variazione delle distanze comprese tra le due circonferenze e notava che si tratta di una distanza continua. Sia nella *Logica* che nelle *Lezioni* Hegel parla soltanto dello spazio interposto tra le due circonferenze, che è costituito da una infinità di distanze disuguali, ed è pertanto «compiuto e presente». Secondo Gueroult, se si interpreta in questo modo l'esempio, non si vede evidentemente più quale interesse ci sia nel presentare dei cerchi non concentrici: lo stesso ragionamento infatti varrebbe se le distanze che separano le due circonferenze fossero del tutto uguali. Cfr. M. GUEROUT, *Spinoza*, I, p. 523.

è parimenti una grandezza finita, come lo spazio racchiuso fra i due cerchi di Spinoza e le sue ineguaglianze; e può, come questo spazio, essere reso maggiore o minore. Ma con ciò non vien fuori l'assurdo di un infinito più grande o più piccolo» (*WdL I*, p. 248; p. 277).

L'affermazione spinoziana dell'esistenza di un infinito *actu* e della sua razionalità è allora estremamente importante nella misura in cui esprime la presenza attiva dell'infinito nel finito. Tuttavia, come si è già visto in relazione ai testi jenesi, presenta anche un grosso limite: l'infinitezza viene da Spinoza concepita soltanto come la mera affermazione di una cosa, l'assoluta affermazione di un'esistenza.⁵⁵ Per Hegel, viceversa,

«l'assoluta affermazione di un'esistenza non esaurisce certo il concetto dell'infinità; questo contiene che l'infinità è affermazione, ma non come affermazione immediata, sibbene solo come affermazione ristabilita per mezzo della riflessione dell'altro in se stesso, ossia come negazione del negativo» (*WdL I*, p. 380; p. 275).

Intendere l'infinità esclusivamente come affermazione non è dunque falso, ma unilaterale: non tiene conto del fatto che l'affermazione è tale soltanto in virtù della duplice negazione.

«L'infinità filosofica, quel ch'è infinito *actu*, è ... detta da Spinoza l'assoluta affermazione di sé. Giustissimo! Però si sarebbe potuto dire meglio così: 'è la negazione della negazione'» (*W*, 20, p. 171; 3, II, p. 114).⁵⁶

Va notato che l'aver concepito l'infinità quale pura e semplice affermazione, risulta una naturale conseguenza del principio per cui *omnis determinatio est negatio*: proprio in quanto è posta una coincidenza tra negazione e determinazione, l'infinito viene pensato soltanto nei termini dell'assoluta affermazione di sé. La negatività, cioè, non penetra all'interno della sostanza, ma appartiene soltanto al determinato che, per così dire, rimane estraneo, posto 'a lato' della sostanza da un intelletto ad essa estrinseco. Ora, 'l'approfon-

⁵⁵ «Secondo la definizione di Spinoza ... l'infinità di qualcosa è la sua affermazione» (*WdL I*, p. 101; p. 108); «Presso Spinoza ... l'infinità è soltanto l'assoluta affermazione di una cosa, epperò soltanto l'unità immobile» (*WdL I*, p. 148; p. 166).

⁵⁶ Scrive Hegel nella *Scienza della logica*: «L'immagine del progresso all'infinito è la linea retta. Solo ai due limiti di questa l'infinito è, e continua sempre ad essere, là dove la linea, che è esserci, non è, mentre poi la linea stessa *esce* in questo suo non esserci, vale a dire nell'indeterminato. Come vera infinità, ripiegata in sé, la sua immagine diventa il *circolo*, la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e interamente presente, senza *punto iniziale né fine*» (*WdL I*, p. 136; p. 153).

dimento' hegeliano del negativo consiste nel ripensare in termini di negazione della negazione sia il finito che l'infinito:

«Quello che dunque si ha dinanzi, così nel finito come nell'infinito, è la medesima negazione della negazione. Ma questa è in sé riferimento a sé; è l'affermazione ma come ritorno a sé, mediante la *mediazione*, ciò che è la negazione della negazione» (*WdL I*, pp. 133-134; p. 149).

In vista di un tale approfondimento, nella *Scienza della logica* Hegel prende anzi proprio le mosse dal finito, come si può ricavare dall'analisi di quelle parti della Dottrina dell'essere intitolate rispettivamente *finità* e *infinità*⁵⁷ ed è in virtù del problema del finito che giunge a delineare l'autentica concezione dell'infinitezza.⁵⁸ Tuttavia, come già accadeva nel caso del principio *omnis determinatio est negatio*, anche alle categorie di finito e infinito della Logica è possibile attribuire un valore transcategoriale, o, per meglio dire, metacategoriale: esse vanno cioè comprese come una sorta di 'spia' utile a chiarire non soltanto singole sezioni della Logica, ma il complesso movimento che sottende alla struttura dell'opera.⁵⁹

Non è questo il luogo per ripercorrere nel dettaglio tutti gli intricati passaggi che sottostanno alla sezione in questione.⁶⁰ Ci

⁵⁷ *Finità e infinità* costituiscono rispettivamente la parte B e C del secondo capitolo della *qualità* (prima sezione della Dottrina dell'essere). Il loro rapporto dialettico sfocia nell'essere per sé, oggetto del capitolo terzo.

⁵⁸ M. Theunissen mette giustamente in luce come «la filosofia hegeliana sia filosofia della finitezza nel senso forte per cui ha nel finito il suo *punto di partenza*». Tuttavia, l'autore ritiene anche che, così facendo, tale filosofia cada in contraddizione con se stessa. Infatti «assumendo il finito a punto di partenza, essa smentisce la sua dichiarazione di appartenenza ad una tradizione, quella spinozistica, che vuole essere speculativa in un senso diverso da quello testé illustrato, e cioè speculativa in quanto contemplazione *sub specie aeternitatis*, che appunto *non* procede dal finito ma parte dall'Assoluto»; M. THEUNISSEN, *Dialektik*, p. 61. A noi pare, tuttavia, che proprio le critiche che Hegel rivolge a Spinoza mettano in luce una consapevole presa di distanza dalla «tradizione di pensiero spinozista», e che, dunque, la presunta contraddizione rilevata da Theunissen non sussista.

⁵⁹ V. Verra ha messo in evidenza che nella Logica dell'essere «la trattazione del problema dell'infinito non si colloca entro una delle sue articolazioni fondamentali soltanto, bensì si dispiega per così dire trasversalmente attraverso i due piani, o meglio momenti, antitetici della qualità e della quantità. A differenza, cioè, di altri concetti o categorie il cui sviluppo triadico rientra in una sezione singola ben precisa e delimitata, per quanto importante, l'infinità costituisce il raccordo dialettico di diverse categorie, ciascuna dotata al suo interno di una propria articolazione specifica; l'infinità ha così la funzione di raccogliere le fila in un esito proprio, attraverso l'integrazione del senso qualitativo e quantitativo dell'infinito, e la conseguente risoluzione delle aporie in cui si è impegnato l'intelletto nel cattivo infinito sia qualitativo che quantitativo»; V. VERRA, *Lecture hegeliane*, p. 119.

⁶⁰ Se ne troverà un puntuale commento in J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, I, pp. 85-93.

limitiamo a evidenziarne le conclusioni, che più interessano ai fini della presente trattazione. Hegel rileva che, dal punto di vista del «perpetuo dover essere», il finito è soltanto «ciò che deve essere oltrepassato», mentre l'infinito non consiste in nient'altro che nell'«andare oltre il finito» (*WdL I 1812*, p. 82). Tuttavia, conformemente ad un modo di procedere che già emergeva nella *Logica e Metafisica* di Jena, è proprio perché la finitezza «è soltanto come andare oltre se stessa» che dunque «contiene in lei l'infinitezza, l'altro di se stessa»; parimenti l'infinitezza «è soltanto come andare oltre il finito», ha cioè significato solo come il rapporto negativo al finito, ma proprio per questo «contiene essenzialmente il suo altro, ed è così, in lei stessa, l'altro di se stessa» (*WdL I 1812*, p. 82). L'infinitezza non consiste allora affatto in un vuoto al di là rispetto al finito, ma, racchiudendolo in sé come il proprio altro, «si richiama dalla sua fuga», e così, in quanto altro del «vuoto esser-altro», in quanto *negazione della negazione*, è rapporto a se stessa (*WdL I 1812*, p. 82). Né il finito, né l'infinito come tali hanno quindi verità alcuna: «ciascuno è in lui stesso il contrario di sé e unità con il suo altro ... Con ciò è comparsa la *vera infinitezza*» e questa consiste nell'«andare oltre l'esser-altro [inteso] come il ritorno a se stesso» (*WdL I 1812*, p. 82).

Ricorderemo come, alla fine dell'introduzione a *Fede e sapere*, Hegel riponesse nella negazione della negazione l'autentica affermazione del finito. Ora, da queste pagine della *Logica*, emerge parimenti che natura del finito è la vera infinitezza, il rapporto negativo a sé, che deriva dal ripiegarsi su di sé della negazione e dal movimento di ritorno a se stesso:

«È dunque in generale la natura del finito di andare oltre se stesso, di negare la negazione e di divenire infinito ... il finito è solo questo: giungere per sua natura all'infinitezza ... l'infinitezza è la sua determinazione o ciò che esso è in sé» (*WdL I 1812*, p. 79).

Il finito non si trova così più coinvolto in un lineare processo senza fine ma

«risulta inscritto nell'orizzonte di un infinito che, proprio perché in lui stesso infinito, si richiama dalla sua fuga e il cui movimento presenta la circolare *allure* del 'ritorno in se stesso'». ⁶¹

⁶¹ Cfr. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 212.

Ma cosa significa che «l'infinitezza» è la «determinazione del finito» o «ciò che esso è in sé»? Che cosa intende cioè Hegel quando afferma che l'infinitezza è l'autentica natura del finito? È necessario anzitutto sgomberare il terreno da una serie di equivoci e pregiudizi. Primo tra tutti, quello secondo il quale l'infinito chiamato in causa da Hegel sarebbe di natura teologica e religiosa: l'infinito di cui tratta la *Scienza della logica* non ha davvero nulla a che fare con un infinito di tal fatta. Considerare il finito come infinito non comporta affatto l'idea di elevare il determinato, il finito, sino all'infinito, assolutizzandolo e quindi dissolvendo, per così dire, il mondano nel divino. Neppure, considerare infinito l'io o lo spirito significa in qualche modo 'mettere l'uomo al posto di Dio'. Senza contare che, in entrambi i casi, l'idea di 'elevazione', presuppone che il finito continui a restar fuori o al di sotto dell'infinito, in una prospettiva che Hegel, come si è visto, rifiuta decisamente. Parimenti, considerare le cose come infinite, non comporta una negazione della loro dimensione temporale, in vista di una loro eternizzazione: Hegel infatti non ignora, seppur la attribuisce all'intelletto, la caducità delle cose finite, la loro *mestizia*. In un passo della *Scienza della logica* divenuto celebre egli scrive:

«le cose finite *sono*, ma la loro relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come *negative*, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse *sono*, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma *perisce*; e non già è soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte» (*WdL I*, p. 116; p. 128).

Poco dopo, nel medesimo contesto, in maniera inequivocabile, Hegel ribadisce che non solo nessuna filosofia, ma neppure una qualche opinione potrà mai lasciarsi incolpare di una sciocchezza di tal fatta: di ritenere, cioè, che il finito sia assoluto. Il contrario si trova anzi espressamente nell'affermazione del finito: «il finito è il limitato, il perituro; il finito è *soltanto* il finito, non l'imperituro» (*WdL I*, p. 117; p. 129). D'altronde, è viceversa proprio nel momento in cui finito e infinito vengono tenuti separati l'uno dall'altro che il finito, in quanto mantenuto a lato dell'infinito, viene assolutizzato: il finito diviene qualcosa di invalicabile, una sorta di «colonna d'Ercole» (*Vorl*, 10, p. 120).

Se la verità del finito non è dunque rintracciabile in una dimensione teologica ad esso trascendente, ciò non deve tuttavia condurre neppure alla tesi – di opposta natura ma a nostro avviso ugualmente problematica – in base a cui la verità del finito, la sua infinitezza, starebbe nel comprenderlo come un continuo trapassare in altro: vera natura del finito non sarebbe cioè nient'altro che il processo in cui la finitezza trascorre.⁶² Questa tesi ha indubbiamente il merito, in linea con le direttive hegeliane, di riconoscere l'azione dell'infinito nel finito; tuttavia, intendere l'infinito come un continuo processo di negazione del finito può comportare, a nostro parere, una ricaduta nella concezione del cattivo infinito. Con cattivo infinito Hegel intende, come abbiamo visto, ciò che è «al di là del finito»: questo al di là, tuttavia, non è solo il *trascendente* il finito stesso, ma l'*al di là* può essere anche concepibile come una dimensione contenuta nel finito stesso. Detto altrimenti: è possibile parlare anche di un *progressum ad infinitum* interno al finito stesso, come Hegel stesso mette ben in luce, nella Logica dell'*Enciclopedia*, con riferimento alla categoria del *qualcosa*:

«il progresso all'infinito si limita ad esprimere la contraddizione contenuta nel finito; ossia il fatto che il finito è tanto *qualcosa*, quanto il suo *altro*, ed è l'incessante prosecuzione dell'avvicinarsi di queste determinazioni che provocano reciprocamente l'una l'avvento dell'altra» (E, § 94).

Intendere l'infinito come continuo movimento del trascorrere da un finito all'altro, sarebbe allora come riproporre questa cattiva dialettica interna al *qualcosa*, contro l'idea, invece, che esso sia presente e compiuto in ogni istante.⁶³

Per cercare di comprendere che cosa si intenda con infinitezza del finito può essere utile analizzare la categoria dell'*essere per sé*: è Hegel stesso, infatti, ad affermare che, soltanto una volta giunti a questa determinazione, è possibile cogliere la «presenza» dell'infinito nel finito (WdL I, p. 144; p. 161). L'*essere per sé* fa la

⁶² Questa sembra essere la posizione di L. Cortella, secondo cui «l'infinità, in cui consiste la vera natura della finitezza, è cioè il processo in cui la finitezza trascorre»; L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 72. L'interprete richiama la tesi marcusiana secondo cui «l'unità hegeliana di finito ed infinito significa la negazione di qualsiasi trascendenza teologica e l'affermazione dell'orizzonte mondano come unico orizzonte, all'interno del quale si dà l'infinito» (*ibidem*, p. 70).

⁶³ In questo senso vanno avanzate riserve sulla tesi di L. Cortella secondo cui «la concezione dell'assoluto come infinito processo di negazione del finito» non reintrodurrebbe in alcun modo la figura del cattivo infinito criticata da Hegel. Cfr. *ibidem*, p. 70, nota 44.

sua comparsa, nella *Scienza della logica*, dopo l'essere e l'essere determinato, presentandosi come l'unità e la verità di queste due categorie.⁶⁴ Per illustrarne e chiarirne il significato Hegel porta un esempio assolutamente emblematico: l'autocoscienza. A livello dell'autocoscienza siamo di fronte all'*essere per sé* come «compiuto e posto»: a differenza della coscienza, che presenta ancora in sé lo scarto tra sapere da un lato e oggetto dall'altro, con l'autocoscienza viene 'rimosso' e allontanato il lato del suo riferirsi ad altro. Nell'autocoscienza, cioè, il rapporto ad altro – «a un oggetto esterno» – è tolto e il suo statuto consiste appunto nel ritornare a sé, nell'essere presso di sé. Per questo motivo, Hegel ne trae la conclusione che «la coscienza di sé è così il più prossimo esempio della presenza dell'infinità» (*WdL I*, p. 145; p. 163).

Anche in un'aggiunta alla Logica dell'*Enciclopedia*, trattando dell'*essere per sé* come esempio di infinità, Hegel mette in campo l'autorelazione, l'io in quanto *Selbstbeziehung*:

«Io, questa è l'espressione della relazione a sé, infinita e insieme negativa. Si può dire che l'uomo si distingue dall'animale, e quindi dalla natura in generale, proprio perché concepisce sé come io; il che significa, al tempo stesso, che le cose naturali non portano al libero essere per sé, ma in quanto limitate all'essere determinato, sono sempre soltanto essere per altro» (*E*, § 96, Z).

Nelle *Logik-Vorlesungen* del 1831, che, come si è già ricordato, costituiscono l'ultimo commentario alla Logica dell'*Enciclopedia*, questi passaggi vengono ulteriormente delucidati. Nuovamente Hegel prende le mosse dalla questione del finito e riconosce come esso abbia l'infinito in se stesso [*Das Endliche hat das Unendliche an sich selbst*], poiché è il negativo di se stesso. Il finito infatti è per definizione ciò che deve avere una fine, ed è quindi non tanto un affermativo, quanto un negativo; un negativo, tuttavia, che si rapporta a sé negativamente, ed è quindi infinito.⁶⁵ La vera infinità consiste così in «questa relazione a se stesso ... il nuovo, che noi abbiamo, è l'altro dell'altro: questo è l'affermativo, positivo, essente» (*Vorl.*, 10, p. 116). L'essere per sé è così vera infinità, nel senso che è relazione all'altro da sé poiché lo nega, ovvero nega

⁶⁴ Nell'*essere per sé*, infatti, «la differenza fra l'essere e la determinatezza o negazione [essere determinato] è posta e pareggiata» (*WdL I*, p. 144; p. 161).

⁶⁵ «Il finito per sé è negazione riferentesi a sé, vale a dire la negazione della negazione, ciò che è identico con se stesso» (*Vorl.*, 10, p. 117).

il legame che ha con l'altro, ritornando a se stesso. Hegel riporta poi nuovamente alcuni esempi:

«Esempi di infinità: la vita [è infinita], io sono infinito, ciò che è per sé, è infinito; io sono per me, qui sono io ed un altro, ma, nell'essere per me, nego l'altro, lo pongo come *ideale*, tolgo la sua indipendenza, nego l'altro in me, e così sono infinito ... La vita è infinita: Io respiro, l'aria è il mio confine, la nego, ma tuttavia come un altro, la faccio mia (*ich mache sie [zu] den Meinigen*), io trasformo gli alimenti, li nego» (*Vorl.*, 10, p. 118).

Sia nella *Scienza della logica* che nelle parti logiche dell'*Enciclopedia*, dunque, l'autentica infinità viene attribuita all'io inteso come autorelazione, cioè a ciò che presenta la costituzione dell'«essere presso di sé nel proprio altro». L'infinità dell'io non è in questo senso altro che il potere, del resto piuttosto modesto, di interiorizzare l'altro da sé, di renderlo proprio senza tuttavia dissolverlo o fagocitarlo, e di rimanere – o meglio di ritornare a – se stesso alla fine di questo processo.

Il passaggio da ultimo citato introduce inoltre un concetto molto importante che consente di comprendere forse meglio il senso in cui Hegel intende il rapporto tra autocoscienza e infinitezza: l'*idealità*. Attribuire all'autocoscienza l'infinitezza fa tutt'uno col proclamarne l'idealità: quest'ultima consiste appunto nell'attività di rendere l'altro da sé ideale, ovvero nel farlo diventare interiore, «giungendo così a sé nel proprio altro». Considerare il finito come ideale non equivale ad affermare che il finito non possiede alcun essere reale, ma che il suo essere è stato tolto, superato; a differenza della concezione spinoziana in cui il finito viene ridotto a un nulla, reso 'irreale', nel caso hegeliano considerarlo ideale non comporta affatto la sua soppressione, ma ne è l'*aufheben*, l'interiorizzazione, il movimento di conservazione virtuale del reale in quella «notte della conservazione» menzionata sia negli scritti jenesi che berlinesi.⁶⁶

Hegel ci avvisa inoltre che la dimensione dell'idealità viene introdotta per la prima volta proprio con la categoria dell'*essere per sé*: un avvertimento che ci aiuta a risolvere una questione sopra

⁶⁶ Nella sezione dello *Spirito soggettivo* dell'*Enciclopedia* dedicata all'*Antropologia*, Hegel collega strettamente l'*idealità* alle dimensioni dell'anima e dello spirito: «In nessun caso quanto in questo dell'anima, e ancor più dello spirito, la determinazione dell'*idealità*, che occorre mantenere nel modo più essenziale per l'intelligenza, è: che l'*idealità* è *negazione* del reale, ma che il reale è insieme conservato, e virtualmente mantenuto» (*Enz.*, § 403, A).

prospettata ma lasciata ancora aperta.⁶⁷ Ricorderemo, infatti, come Hegel affermasse che la sostanza spinoziana «non giunge neppure alla determinazione dell'essere per sé, meno che mai poi a quella del soggetto e dello spirito» (*WdL I*, p. 148; p. 166). In base alle riflessioni ora svolte, si può allora comprendere che la sostanza spinoziana non giunge all'essere per sé proprio perché non presenta la dimensione dell'idealità:

«l'essere eleatico, o la sostanza spinoziana, non sono che l'astratta negazione di ogni determinatezza, senza che in questa negazione stessa sia posta l'idealità» (*WdL I*, p. 148; p. 166).

Vedremo in seguito come il «momento dell'idealismo esplicito e concreto» che è assente nello spinozismo, sia rinvenuto da Hegel nella monade leibniziana che, proprio in virtù di questo, sarebbe «più dentro ai confini dell'astratto concetto» (*WdL I*, p. 148; p. 166). Per il momento ci limitiamo esclusivamente a osservare che, a detta di Hegel, la monade è propriamente «un che d'ideale» per il fatto che è «un semplice» ma in se stesso distinto, un'unità che, anche nel mutamento, rimane pur sempre identica a se stessa (*WdL I*, p. 148; p. 166).

7. *Le determinazioni del concetto*

Le considerazioni avanzate sino a questo momento hanno dunque permesso di evidenziare che, anche nella *Scienza della logica*, come già nelle opere jenesi, lo spinozismo costituisce una sorta di antidoto da prendere contro quell'assolutizzazione delle cose finite che deriva principalmente dall'aver contrapposto finito e infinito. La concezione spinoziana si è rivelata così del tutto fondamentale, perché ha inteso l'identità di finito e infinito: l'infinito non si oppone ad alcun finito dal momento che il finito non è. Tuttavia, proprio per il fatto che, nel sistema di Spinoza, la negazione appartiene esclusivamente al finito, l'infinitezza è stata concepita soltanto nei termini di affermazione assoluta, e il finito come scomparso di fronte all'infinità della sostanza.⁶⁸ Hegel concorda certamente

⁶⁷ Cfr. *supra*, § 5.

⁶⁸ Così Hotho, nei suoi appunti, commenta l'interpretazione hegeliana dell'infinito spinoziano: «il vero infinito è per Spinoza l'essente presso di sé. Ma una tale infinità è essa

con Spinoza nel non voler considerare il finito come tale in sé e per sé. Tuttavia, non per questo ritiene necessario eliminarne la consistenza, trascinandolo nell'unità astratta della sostanza.⁶⁹

Dunque, se la concezione spinoziana presenta certamente «qualcosa di giusto», è comunque «altrettanto distorta e falsa» quanto l'idea secondo cui finito e infinito siano separati e contrapposti. In fin dei conti, in entrambi i casi si giunge al medesimo errore: il finito non è considerato qualcosa di tolto, di superato, ovvero di *ideale*. Quindi, anche la posizione del solo infinito conduce alla medesima *impasse* a cui porta il dualismo di finito e infinito: continua a pensare l'infinito «come non-finito, non-determinato, non-condizionato, ovvero nei termini di un infinito che in ultima analisi ha, pur senza ammetterlo, il finito di contro, e che dunque, solo apparentemente, ne nega l'esistenza».⁷⁰ Paradossalmente allora, proprio per il fatto che il determinato è stato annientato, si ricade in una forma di dualismo. Nel momento in cui ci si attiene alla mera *positività* dell'assoluto bisogna negare realtà a tutto ciò che è determinato.

Ora, il ripensamento hegeliano della finitezza, il scoprimento della sua vera natura, consiste nell'intenderla come negazione della negazione: ciò significa attribuire al determinato la medesima natura circolare della riflessione in sé che si è detto costituire la struttura propria del concetto. Secondo l'interpretazione qui prospettata, nella

stessa astratta, essendo dato che essa non si pone come finita, ma non è al contrario che la soppressione della finitezza e così il totale non essere della finitezza» (V 1823-24, p. 99, nota 21). Nelle *Logik-Vorlesungen* del 1831, Hegel ribadisce che nello spinozismo ogni determinazione finita sprofonda all'interno della sostanza, e non viene affatto tematizzato come il finito da essa riemerge (*Vorl.* 10, p. 122). Poco prima di questa considerazione, a commento del § 85, Hegel aveva spiegato che, in ogni *primo* di una determinata sfera, in ogni *semplice*, è contenuta anche la differenza, contenuta anche se non ancora *posta*; nel secondo momento (si tratta propriamente del «momento dialettico»), la finitezza viene nuovamente fuori. Il terzo momento è poi l'unità dei primi due, in cui la contraddizione viene risolta (*Vorl.* 10, p. 91). Si potrebbe allora dire che la sostanza di Spinoza non presenta il terzo momento, il momento più propriamente *speculativo*, proprio perché non arriva neppure al secondo, al «riemergere» cioè della finitezza stessa dal principio assoluto.

⁶⁹ Se è pur vero – come afferma M. Ruggenini – che nell'*Enciclopedia* Hegel denuncia come il *male* la pretesa del finito all'assolutezza, ciò non comporta tuttavia che l'unica alternativa possibile a questo – e che sarebbe del resto, secondo l'interprete, quella percorsa dal filosofo – sia la sottomissione totale del finito all'«autoaffermazione infinita della soggettività». Anzi, le aspre critiche rivolte da Hegel a Spinoza proprio riguardo all'annichilimento del finito possono valere proprio a testimonianza di come il filosofo non si muova affatto in questa direzione. Cfr. M. RUGGENINI, *Hegel e il nichilismo*, in particolare pp. 94 ss.

⁷⁰ L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 59.

Scienza della logica la riflessione in sé fa tutt'uno con il movimento originario del concetto. Hegel la definisce anche come il «processo di determinazione» e considera appunto il concetto unità autode-terminativa. La riflessione in sé è quell'attività assoluta per cui il concetto pone via via tutte le determinazioni contenute virtualmente dentro di sé, senza tuttavia disperdersi in esse, ma facendo di volta in volta ritorno a se stesso, superando e togliendo, cioè, le determinazioni poste. Ogni andare fuori di sé, ogni *Aussersichgehen* è un andare all'interno di sé, un *Insichgehen*, in quella *notte* in cui tutte le determinazioni sono contenute e conservate. In questo senso la dialettica hegeliana è sì una dialettica del superamento del finito, ma come *Aufbewahrung* che non ne implica affatto la dissoluzione.

In questo processo di autodeterminazione e di autotrascendimento, il concetto si sviluppa e si arricchisce tramite le categorie via via poste. Esso può venire considerato l'inesauribile potenza del pensiero che si manifesta in determinazioni sempre più ricche e sviluppate, senza mai esaurirsi in esse. Tant'è vero che Hegel afferma, come si è ricordato nell'Introduzione, che l'oggetto della Logica – il concetto – è così difficile e profondo che l'opera avrebbe dovuto essere riscritta ben «settantasette volte» (*WdL I*, p. 20; p. 22).

Il concetto è presente interamente in ogni sua determinazione essendo la struttura e il principio che la fa essere quello che è. Si è visto, infatti, come Hegel affermi che «tutte le ulteriori determinazioni logiche oltre al divenire stesso, esserci, qualità, in generale tutti i concetti della filosofia siano esempi di questa unità»; siano esempi, cioè, dell'unità del concetto: ogni determinazione è vera, nella misura in cui è una manifestazione del concetto. Allo stesso tempo, il concetto ne è la totalità: una totalità che, tuttavia, non va affatto intesa come la somma o l'insieme delle categorie logiche. Se il concetto fosse infatti semplicemente la totalità delle categorie, o il processo di passaggio da una categoria all'altra, si ricadrebbe nuovamente in una forma di progresso all'infinito. A questo proposito, è stato notato giustamente da Gadamer come *l'elemento logico* (il concetto) non debba affatto essere considerato «l'insieme o la totalità di tutte le determinazioni di pensiero», ma, piuttosto, come «la posizione che è alla base di tutte le determinazioni di pensiero, come il continuo geometrico rispetto a tutte le posizioni dei punti». ⁷¹

⁷¹ H.-G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, trad. it., p. 121.

La totalità del concetto deve allora essere piuttosto designata come una «totalità negativa», che contiene e precede tutte le sue determinazioni, che è in grado di porle e di trascenderle e, tramite queste, di arricchirsi progressivamente. L'idea di «totalità negativa» è stata ben delineata da Marcuse con una metafora divenuta celebre:

«Questa pianta – egli scrive – esiste ora come germe, ora come fiore, ora come frutto. Ma essa non è né germe, né fiore, né frutto; non lo è neanche quando essa è immediatamente come germe, fiore, frutto, e non è neppure tutte queste cose insieme ... *l'essere* di questo ente non viene trovato, se non come la 'totalità negativa' di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta è appunto questo: *non essere* germe, fiore, frutto; essere tuttavia ciò che essa non è; riferire a se stessa questo 'non'. Il germe *diventa* fiore, il fiore *diventa* frutto, e in tutto questo la pianta è come 'permanente' anzi, solo in questo diventa per la prima volta pianta».⁷²

Proprio il fatto che il concetto si manifesta totalmente in ogni categoria, ma allo stesso tempo, in quanto inesauribile e inoggettivabile, è al di là di tutte queste, consente di caratterizzarlo come l'assoluto. Da questo punto di vista, ogni determinazione della Logica può essere considerata una definizione dell'assoluto, nel senso che ne è una sua espressione: «i diversi gradi dell'idea logica – scrive Hegel in un passo assai noto dell'*Enciclopedia* – possono essere considerati come una serie di definizioni dell'assoluto» (Enz, § 130).⁷³ Ogni 'grado' dell'Idea è assoluto, proprio perché il concetto è completamente presente in esso. E Hegel, sempre nel medesimo contesto, aggiunge:

«Si crede usualmente, che l'assoluto debba trovarsi molto al di là, mentre è invece proprio ciò che è del tutto presente, e che come pensante, anche senza averne coscienza, portiamo sempre con noi ed espressamente adoperiamo» (Enz, § 130).

⁷² H. MARCUSE, *Hegels Ontologie*, p. 78; trad. it., pp. 87-88. Nei riguardi di questa interpretazione vanno tuttavia utilizzate alcune cautele. Se Marcuse usa il concetto di *totalità negativa* in riferimento alla concezione hegeliana dell'essenza, la stessa denominazione viene invece qui ricondotta al concetto. Inoltre, il concetto viene inteso non soltanto come *pianta*, ovvero come *l'atto* che precede idealmente tutti i suoi stadi, ma, come si è cercato di evidenziare nel capitolo precedente, anche come *germe*, che li contiene in *potenza* al suo interno.

⁷³ In un aggiunta al § 86 Hegel afferma che «noi troviamo i diversi gradi dell'idea logica nella storia della filosofia nella figura dei sistemi filosofici che compaiono l'uno dopo l'altro e ciascuno dei quali ha come suo fondamento una definizione particolare dell'assoluto» (E, § 86, Z, 2).

Alle determinazioni di pensiero, così come si manifestano nel nostro linguaggio, è dunque consegnato l'assoluto.⁷⁴ Ciò significa che esso è quella struttura ontologica, a partire dalla quale sono possibili quei pensieri che, ad esempio, il linguaggio ci testimonia: è quel 'primo' che ci consente di appropriarcene, di renderli nostri interiorizzandoli.

8. *La sostanza tra «smisurato» e «indifferenza assoluta»*

Fin dalle prime battute della Logica, le determinazioni appaiono non come i momenti privi di individualità di una identità astratta – al modo delle determinazioni spinoziane – ma 'filtrate' dal movimento della negazione della negazione. L'attività della riflessione in sé viene infatti scorta da Hegel già a livello delle prime categorie della Dottrina dell'essere: nel *qualcosa* [*Etwas*] è additata infatti «la prima negazione della negazione», ovvero «l'inizio del soggetto [*Anfang des Subjektes*]», mentre l'*essere per sé* si configura già come una «determinazione dell'idealità» (*WdL I*, p. 103; p. 110).

Lo stupore degli interpreti di fronte al fatto che la riflessione in sé sia presente già dall'inizio della Logica, nonostante «il cammino logico ancora non lo richieda»,⁷⁵ denota la scarsa attenzione che è stata posta nell'intenderla come il movimento originario del concetto, che è, come si è detto, la «base che è presente e che si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni» (*WdL I*, p. 58; p. 57). Che le cose stiano così è dimostrabile attraverso un'attenta lettura anche delle parti conclusive della *Seinslogik*, in particolare nella sua redazione berlinese.⁷⁶ Particolarmente in due punti Hegel utilizza la filosofia spinoziana come modello negativo allo scopo di evidenziare l'opposta sua concezione. Il primo passaggio si trova all'inizio dell'ultima sezione del libro, *La misura*, e presenta una rinnovata critica al concetto di modo; il secondo consiste in una fondamentale annotazione riguardante *L'indifferenza assoluta*.

⁷⁴ Sull'importantissimo tema del linguaggio nella filosofia hegeliana, e sul suo rapporto con la logica, esistono varie e importanti pubblicazioni. Per quanto riguarda i più recenti studi in italiano, si rimanda a D. SACCHI, *L'istinto logico del linguaggio*.

⁷⁵ V. OITTINEN, *Spinozistische Dialektik*, p. 173.

⁷⁶ Nonostante le modifiche più vistose attuate da Hegel nel 1831 interessino in particolare l'inizio della Dottrina dell'essere, per il confronto con Spinoza sono particolarmente significative alcune variazioni presenti alla fine dello stesso libro.

Il primo punto. Hegel considera la misura come il *tertium* rispetto alle due precedenti sezioni della Dottrina dell'essere, la *qualità* e la *quantità*. Dopo aver affermato che «tutto ciò che è ha una misura», rileva che una cosa determinata – qualora venga accresciuta o diminuita oltre la propria misura – viene meno (un prato, ad esempio, cessa di essere tale); osserva inoltre che al mutare della misura di una cosa, muta di conseguenza anche la sua determinatezza qualitativa, e conclude che la determinazione costitutiva di una cosa, la sua *Bestimmung*, risiede proprio nella misura. Vale a dire, la misura è proprio ciò per cui qualcosa è: per questo motivo Hegel la definisce come l'esteriorità «che si riferisce a se stessa» (*WdL I*, p. 323; p. 365). Soffermiamoci su quest'ultima espressione: a differenza del modo spinoziano, che è un'esteriorità in cui tutto si disperde, la misura è autorelazionale, presenta cioè il movimento della riflessione in sé.⁷⁷ Già nella prima edizione, in un passo poi omissso, Hegel rilevava che

«Se il terzo fosse preso come semplice esteriorità, esso sarebbe un modo. In questo senso il terzo non è il ritorno in sé, ma, dal momento che il secondo è il rapporto che comincia all'esteriorità, un andar fuori che sta ancora in rapporto con l'essere originario, così il terzo è la caduta completa» (*WdL I 1812*, p. 189).

Con esplicito riferimento a Spinoza, il filosofo faceva inoltre notare, in un passaggio conservato anche nella redazione berlinese, che «alla rigida sostanzialità manca il ritorno in se stessa» e che, in virtù di questo, il modo rimane appunto soltanto «un'esteriorità, che non si riflette in sé e non si risolve in interiorità» (*WdL I*, p. 324; p. 366).

Nella seconda edizione, Hegel inserisce anche un'aggiunta, piuttosto lunga, in cui paragona il sistema spinoziano al «panteismo indiano».⁷⁸ Il modo spinoziano viene assimilato al terzo indiano – il «principio del mutamento» – ed entrambi sono definiti come «lo smisurato» [*das Maßlose*]. Viene poi sottolineato come, nei due casi, la mancanza del ritorno a sé produca «il frangersi dell'unità sostanziale nel suo opposto». Tuttavia, ora Hegel non si limita più

⁷⁷ «La misura è bensì maniera estrinseca, un più o un meno; se non che è in pari tempo un più o meno riflesso in sé, una determinatezza non già semplicemente indifferente ed estrinseca, ma che è in sé. Essa è così la *concreta verità dell'essere*. Perciò nella misura i popoli riverirono un che d'inviolabile e sacro» (*WdL I*, p. 325; p. 368).

⁷⁸ Per l'interpretazione di questo passo si confronti quanto già detto al § 3 del presente capitolo.

soltanto a rilevare il *deficit* della prospettiva sostanzialistica, ma ne adduce anche la correzione: «Qui – egli scrive – il modo ha il significato determinato di essere la *misura*» (*WdL II*, p. 325; p. 368). *Qui*, cioè a questo punto del percorso logico, la verità del modo risulta essere la misura: ovvero il modo, inteso come misura, non è più una mera exteriorità in cui il principio si disperde ma «l'esteriorità che si riflette in sé e si ripiega in interiorità». La misura è cioè il vero terzo: il terzo rispetto alla *qualità* e alla *quantità*, vale a dire alle categorie incontrate sino a quel momento dello sviluppo logico. Con riferimento alla concezione greca della misura, Hegel nota infine che

«la coscienza greca ... che *tutto ha una misura* ..., è il cominciamento di un concetto molto più elevato di quello che si contiene nella sostanza e nella differenza del modo da essa» (*WdL I*, p. 325; p. 368).

Il secondo punto. L'indifferenza assoluta è l'ultima categoria della Dottrina dell'essere, che segna il trapasso nella Dottrina dell'essenza.⁷⁹ Per questo motivo si tratta di una determinazione *sui generis*: in essa, come in una sorta di riepilogo, confluiscono infatti tutte le categorie dispiegate nell'arco della *Seinslogik*. Il termine *absolute Indifferenz* richiama certamente la concezione schellinghiana dell'assoluto che, come è noto, Hegel aveva fortemente criticato già dagli anni jenesi. Nell'*Esposizione del mio sistema filosofico*, la sostanza viene infatti concepita da Schelling come l'infinità in sé semplice e indifferente ed eguagliata all'universo intero: appunto quell'indifferenza assoluta che non contiene in sé alcuna negazione e opposizione, il puro essere in sé affermativo e indivisibile. Il senso di questa identità assoluta è condensato nella formula $A=A$, «la forma di un'identità dell'identità».⁸⁰ Nell'«identità dell'identità» la differenza esistente tra soggetto e oggetto rimane una differenza meramente quantitativa:

«L'identità assoluta 'è' indipendente dall'A come Soggetto e Oggetto, ed 'è' parimenti incondizionata in ambedue. Essendo ora la stessa Identità parimenti assoluta, quella che è posta come Soggetto e Oggetto, non è nessuna differenza qualitativa. In secondo luogo, non essendo possibile alcuna differenza tra

⁷⁹ «L'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione dell'essere prima che questo diventi *essenza*; codesta determinazione non raggiunge però l'essenza» (*WdL I*, p. 381; p. 427).

⁸⁰ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Darstellung meines Systems*, p. 17; trad. it., p. 21.

loro rispetto all'Essere stesso, ... rimane soltanto una differenza quantitativa, cioè tale da esistere rispetto alla grandezza dell'Essere, cioè così, che si ammette bensì l'Uno e l'ugualmente identico, ma con una preponderanza della Soggettività (nel Conoscere), o dell'Oggettività (nell'Essere)».⁸¹

Proprio su questo punto, già nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* si appuntava la critica di Hegel:

«In $A=A$, come principio di identità, si riflette all'esser-posto-in rapporto; e questo rapportare, questo essere uno, l'uguaglianza, è contenuta in questa pura identità; si fa astrazione da ogni disuguaglianza» (*Diff*, pp. 24-25; p. 28).⁸²

L'identità così intesa, come identità scevra da ogni opposizione, veniva da Hegel addebitata all'opera dell'intelletto: la ragione infatti «non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità astratta» (*Diff*, p. 25; p. 28).

Ora, alla fine del primo libro della *Scienza della logica*, Hegel riprende il concetto di indifferenza assoluta e la inserisce tra le sue categorie, ma non si riferisce più a Schelling quanto piuttosto a Spinoza: tuttavia, attraverso Spinoza, egli conduce pur sempre una velata polemica nei confronti di Schelling.⁸³

Hegel rimanda tuttavia a Spinoza in maniera molto differente nella prima e nella seconda edizione dell'opera. Nella stesura

⁸¹ *Ibidem*, p. 19; trad. it., p. 23. Schelling afferma inoltre che in questo modo tra soggetto ed oggetto «non venne posta nessuna differenza, ma bensì indifferenza assoluta di essi» (*ibidem*).

⁸² Ci sembra quasi superfluo ricordare che la più celebre testimonianza delle critiche mosse da Hegel a Schelling è consegnata alla *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito*, laddove Hegel, riferendosi proprio all'indifferenziazione dell'assoluto schellinghiano, lo qualifica come «la notte nella quale ... tutte le vacche sono nere» (*Phän*, p. 17; I, p. 13).

⁸³ Secondo H.-Ch. Lucas, Hegel rimanderebbe qui a un tipo di comprensione della filosofia spinoziana derivante dall'interpretazione schellinghiana di Spinoza. Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 11. I riferimenti hegeliani allo «spinozismo» sono talvolta alquanto generici, e non permettono di comprendere agevolmente in quali momenti il filosofo abbia in mente l'«autentica dottrina» spinoziana e quando, invece, pensi piuttosto a forme successive di spinozismo, come ad esempio a quello schellinghiano. L'assoluto spinoziano e quello schellinghiano hanno certamente, per Hegel, in comune il fatto che «la differenza non è intesa qualitativamente, la sostanza non è determinata come ciò che differenzia se stesso, non è determinata come soggetto» (*WdL I*, p. 381; p. 427). Tuttavia, come è stato opportunamente notato già a proposito dell'Hegel jenese, «sarebbe ... errato credere che la battaglia di Hegel fosse condotta contro una concezione generica la quale accomunasse i due filosofi sotto una medesima condanna: la filosofia dell'identità di Schelling possedeva, agli occhi di Hegel, delle note irrazionalistiche e dualistiche assai più screditanti che non il lucido intellettualismo spinoziano»; F. CHERGHIN, *L'influenza dello spinozismo*, p. 136.

originaria, la *absolute Indifferenz* viene riconosciuta come «la determinazione fondamentale [*Grundbestimmung*] della sostanza spinoziana»: essa contiene «l'unità assoluta di autossusistenti specifici», vale a dire è unità di pensiero [*Denken*] ed estensione, che Hegel traduce con *Sein*. Ma la distinzione tra i due attributi risulta, secondo Hegel, del tutto estrinseca, e viene ricondotta ad un «riflettere esteriore»: per questa ragione tra *Denken* e *Sein* non vi è alcuna differenza, se non una differenza meramente quantitativa, che è, come tale, soltanto un'indifferenza. In altre parole, la riflessione non risulta essere qui «la determinazione e il movimento proprio degli autossusistenti»: all'*indifferenza assoluta*, allo stesso modo che alla sostanza spinoziana, pare mancare ancora il movimento riflessivo immanente (*WdL I 1812*, p. 229).

La seconda edizione ci immette invece in uno scenario alquanto mutato. Hegel muove a Spinoza le critiche già formulate nella prima edizione, ma non tanto per assimilare il proprio concetto dell'indifferenza assoluta alla sostanza spinoziana, quanto, piuttosto, per prenderne nettamente le distanze. Anzi, il cambiamento di rotta che interviene relativamente a questo punto è probabilmente uno dei più emblematici per comprendere la sempre più marcata volontà hegeliana di distinguere pubblicamente il proprio sistema dal monismo di stampo spinoziano. Discostandosi infatti radicalmente dalla primitiva redazione, il filosofo nota come l'indifferenza assoluta «possa sembrare la determinazione fondamentale della *sostanza spinozistica*», dal momento che sia nel suo caso che in quello della sostanza di Spinoza tutte le determinazioni sono *scomparse*. Tuttavia questa è soltanto un'apparenza: l'*absolute Indifferenz* è un principio del tutto diverso da quella *substantia* in cui «ogni cosa viene assorbita», precipitando in un indifferenziato abisso (*WdL I*, pp. 380-381; pp. 426-427). L'indifferenza assoluta, come Hegel stesso precisa è, infatti,

«quella che *media sé con sé* a semplice unità per mezzo della negazione della negazione di tutte le determinazioni dell'essere, della qualità e quantità e della loro sulle prime immediata unità, che è la misura» (*WdL I*, p. 373; p. 418).

Detto altrimenti, essa presenta quel movimento di negazione che non nientifica tutte le determinazioni via via incontrate nella sfera dell'essere, ma le contiene proprio in quanto «*media sé con se stessa*». L'essere e le sue determinazioni non scompaiono ma

vengono negativamente conservate: la *absolute Indifferenz* hegeliana si rivela perciò non *abisso*, ma *totalità negativa* delle determinazioni logiche incontrate sino a questo punto dello sviluppo logico.

Dunque, nella seconda edizione della Logica, Hegel differenzia del tutto consapevolmente la categoria in questione dalla sostanza di Spinoza. Ma questo non accade perché – come la maggior parte degli interpreti ha creduto – la sostanza spinoziana sia pur sempre qualcosa di «più elevato» rispetto alla semplice *indifferenza*,⁸⁴ quanto proprio per l'esatto contrario: l'indifferenza assoluta, così come è presentata da Hegel nella *Scienza della logica*, è ben più profonda dell'indifferenza di stampo spinoziano o schellinghiano. In maniera inequivocabile Hegel afferma ancora in questo contesto:

«la sostanza come indifferenza [si legga: la categoria hegeliana dell'indifferenza] si collega da una parte col *bisogno del determinare*: non ha da rimanere la sostanza di Spinoza, la cui unica determinazione è questo negativo, che tutto vi è assorbito» (*WdL I*, p. 380; p. 426).

A differenza della sostanza spinoziana, cioè, la «sostanza come indifferenza» rimanda a quel necessario processo di autodeterminazione che coincide con l'attività assoluta del concetto. A questo livello è dunque già in atto quella trasformazione che porterà la sostanza a riconoscersi come «ciò che differenzia se stesso [*als das sich selbst Unterscheidende*]», cioè appunto come concetto (*WdL II*, p. 381; p. 427).

L'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione della Dottrina dell'essere: essa scandisce il passaggio a una nuova sfera della Logica, l'essenza. È l'essere stesso che, divenendo indifferenza, diviene non essere, l'altro da sé, l'essenza. Ed è proprio nella Dottrina dell'essenza che troviamo un nuovo, importante capitolo del confronto hegeliano con Spinoza.

⁸⁴ Valga per tutti il giudizio di D. Janicaud, secondo cui la profonda differenza che Hegel pone tra la propria categoria logica di indifferenza e il concetto spinoziano di sostanza sarebbe attribuibile al fatto che «non si può comprendere la sostanza spinozista unicamente a partire dall'indifferenza»; D. JANICAUD, *Dialectique et substantialité*, p. 166.

La trasformazione dell'assoluto spinoziano nella Dottrina dell'essenza

«L'île fut autrefois le manque, le trou,
l'oubli.

Comment cela s'est-il produit?

Un vide comblé avec des pierres,
au milieu des ondes».

E. JABÈS, *Récit* (1981)

1. La «confutazione» dello spinozismo

L'analisi dell'interpretazione hegeliana di Spinoza nella Dottrina dell'essere è servita a mettere in luce non solo l'importanza, ma soprattutto i limiti, che l'unico sostanziale spinoziano riveste nella concezione hegeliana. Si è cercato infatti di mostrare come Hegel scorga nella sostanza una dimensione essenziale, una 'via regia' per la liberazione da ogni particolarità e determinazione; nello stesso tempo, tuttavia, è emerso che la sostanza spinoziana costituisce un abisso indeterminato da cui particolarità e determinazioni più non possono scaturire. Si è visto, inoltre, come la critica fondamentale di Hegel all'unico sostanziale vertesse proprio sull'annientamento della determinatezza, e come ciò fosse dovuto al fatto che quest'ultima, nel sistema spinoziano, si presentava in una maniera unilaterale, soltanto come negazione: *omnis determinatio est negatio*.

Dal momento che la negazione rimane confinata al finito, e non 'penetra' all'interno della sostanza, quest'ultima altro non è che una totale astrazione, una «immobilità e rigidezza», ovvero «una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidezza» (*WdL I*, p. 247; p. 275). La sostanza risulta, cioè, priva del movimento della negazione della negazione, di quella riflessione in sé che, viceversa, costituisce la struttura e l'attività

processuale del concetto hegeliano. Secondo l'interpretazione qui sostenuta, il movimento della riflessione in sé è il 'motore nascosto' in opera sin dall'inizio della Dottrina dell'essere: per questa ragione ogni progressiva determinazione concettuale si presenta non tanto come una fievole e labile affezione della sostanza unica, quanto, piuttosto, come negazione della negazione. Nella dialettica logica si attua così il compimento del principio speculativamente opposto a quello spinoziano: *ogni determinazione è una riflessione in sé*. È forse questo il motivo che porta Hegel a definire la scienza un *circolo di circoli*: ogni singolo membro, ogni determinazione, essendo «animata dal metodo», è un ripiegamento in sé, che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo «membro» (*WdL III*, p. 252; p. 955).

Ora, è cosa ben nota che Hegel, nella *Scienza della logica*, non si limita esclusivamente a criticare il concetto spinoziano di sostanza, ma si propone di attuarne l'autentica *confutazione*. Quale significato vada attribuito a tale asserzione, emerge con particolare chiarezza dalle battute iniziali della Dottrina del concetto.¹ Si tratta di pagine celebri, in cui Hegel riflette sul suo rapporto con lo spinozismo alla luce del cammino logico esposto fino a quel momento, e ne prende spunto per svolgere una serie di considerazioni di più ampia portata, vevoli, in generale, per il suo intero colloquio con la storia della filosofia.²

L'autentico concetto di confutazione non è assolutamente da confondere, a detta di Hegel, con il semplice rifiuto di determinati elementi dottrinali o con il rigetto *in toto* della filosofia che si intende confutare. Neppure consiste nell'indicare soltanto i difetti di quest'ultima. Confutare non significa, cioè, semplicemente contrapporsi a una determinata dottrina nell'intento di dimostrarne la falsità; in questo modo si rischierebbe di contrapporre, estrinsecamente, a una dottrina unilaterale un'altra unilateralità. Questo senso comune di confutazione viene decisamente rifiutato da Hegel. Come egli infatti scrive nell'*Enciclopedia*:

¹ Faremo qui di seguito riferimento, in particolare, a *WdL III*, pp. 14-15; pp. 655-656.

² Queste pagine sono state considerate da Heidegger emblematiche per comprendere l'atteggiamento di Hegel nei confronti della storia della filosofia, e, più in generale, il significato stesso della sua filosofia. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die ontotheologische Verfassung*, pp. 43 ss.; trad. it., pp. 21 ss. Sull'interpretazione heideggeriana ritorneremo più avanti, a conclusione del quarto capitolo.

«Quando si parla di confutazione di una filosofia si è soliti intenderla dapprima soltanto in un senso astrattamente negativo, come se la filosofia confutata non avesse più alcun valore affatto, fosse accantonata e liquidata» (E, § 86, Z, 2).

Viceversa, la vera confutazione, per essere tale, non deve «venire dal di fuori», ma deve partire da dove risiede la forza stessa dell'avversario: «deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prendere posizione laddove risiede la sua forza» (WdL III, p. 15; p. 656). Bisogna, cioè, partire da assunti che siano immanenti al sistema stesso e non da «bisogni e supposizioni» ad esso esterne. Non si tratta pertanto di contrapporre alla «falsità» di una dottrina, una dottrina ritenuta «vera»; piuttosto, di riconoscere anzitutto come «essenziale e necessaria» la prospettiva della dottrina stessa, per poi, in secondo luogo, elevare «questa prospettiva, *da se stessa*, alla prospettiva superiore» (WdL III, p. 15; p. 656).

Anche nel caso spinoziano, allora, non soltanto sarà necessario muovere critiche che colpiscano al cuore stesso del suo sistema, ma, anzitutto, quello *Standpunkt* dovrà essere considerato essenziale e necessario, o, per usare un'altra espressione hegeliana, vero, anche se non ancora «l'intero vero» (W, 20, p. 166; 3, II, p. 109).³ In secondo luogo, la prospettiva spinoziana si dovrà elevare, da se stessa, alla prospettiva superiore, più profonda.

Si tratta di affermazioni di notevole portata, su cui si sono soffermate le più importanti linee interpretative hegeliane sia ottocentesche che novecentesche, ma tali da suscitare sempre nuovi interrogativi. In primo luogo, proprio riguardo alla posizione di pensiero, allo *Standpunkt* di Spinoza. Dove si trova la prospettiva spinoziana nella *Scienza della logica*?

Ora, non vi è dubbio che essa venga identificata con quella della sostanza unica. Nelle pagine iniziali della Dottrina del concetto Hegel, richiamandosi a quanto detto in precedenza nella Logica oggettiva, indica la dottrina di Spinoza come «la filosofia che si colloca nello *Standpunkt* della *sostanza* e vi si tiene ferma» (WdL III, p. 14; pp. 654-655); nell'*Enciclopedia*, scrive che «nella storia della filosofia incontriamo la *sostanza* come principio della filosofia spinoziana» (E, § 151, Z). Tuttavia, non è affatto semplice verificare a quale livello *logico* la

³ «Questa idea spinoziana – scrive Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* – va accettata come vera, come fondata» (W, 20, p. 166; 3, II, p. 109).

filosofia di Spinoza venga collocata, cioè a quale determinazione di pensiero sia equiparata, «corrisponda». La letteratura critica hegeliana pare concorde sul fatto che lo *Standpunkt* spinoziano debba essere riconosciuto nella Dottrina dell'essenza e, segnatamente, nella sezione finale sulla *Wirklichkeit*, nelle pagine dedicate all'*assoluto*. Hegel stesso, infatti, afferma in quel punto che «al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica» (*WdL II*, p. 376; p. 604). Dalla lettura della Dottrina dell'essere qui prospettata emergeva però un quadro piuttosto differente: la sostanza spinoziana si rivelava come un sostanzialismo astratto, paragonabile alla dottrina eleatica oppure all'emanazionismo orientale, e, quindi, comprensibile non già a livello della Dottrina dell'essenza – laddove tutto un percorso logico è già stato compiuto – ma semplicemente tra i più bassi gradini della *Seinslogik*.⁴ Anzi, secondo il dettato della seconda edizione della Logica – in cui Hegel, come si è visto, cercava di prendere ancor più nettamente le distanze da Spinoza – la sostanza non può giungere neppure alle prime determinazioni della Dottrina dell'essere: «La sostanza non giunge neppure alla determinazione dell'essere per sé, e meno che mai poi a quella del soggetto e dello spirito» (*WdL I*, p. 148; p. 166). Sul finire della Dottrina dell'essere, come si ricorderà, Hegel aveva inoltre paragonato la sostanza di Spinoza alla propria categoria dell'indifferenza assoluta, rilevando come entrambi i principi fossero contrassegnati dallo scomparire di tutte le determinazioni al loro interno, in una sorta di abisso indeterminato; nello stesso tempo, tuttavia, aveva messo anche in luce come la propria categoria si collegasse «al bisogno del determinare», ben diversamente dalla sostanza spinoziana, «la cui unica determinazione è questo negativo, che tutto vi è assorbito» (*WdL I*, p. 380; p. 426).

Come è possibile, dunque, che la sostanza venga da Hegel collocata a livello di una determinazione della Logica dell'essenza, determinazione che è ben più 'profonda' dell'*essere-per-sé* e dell'*indifferenza assoluta*? Ci si trova così a un'*impasse*: da un lato, se ci si attiene alla collocazione che Hegel le assegna all'in-

⁴ Si è notato come Hegel conferisca addirittura al 'tuffo' nell'etere della sostanza unica un ruolo propedeutico, introduttivo e quindi precedente l'inizio stesso della Logica. Si veda in proposito quanto detto al § 1 del cap. II.

terno della Dottrina dell'essenza, bisognerebbe convenire che la sostanza spinoziana rappresenta ben più di un astratto sostanzialismo ma, malgrado la sua collocazione, Hegel non manca occasione – in particolare nella seconda edizione della Logica – di esprimerne il carattere indeterminato e generico.

Ancora più complesso risulta, in seconda battuta, comprendere cosa significhi che la posizione spinoziana «si debba innalzare *da se stessa* alla posizione successiva», alla posizione, cioè, del concetto.⁵ Conformemente al dettato hegeliano un tale innalzamento dovrebbe essere intrinseco, e non prodotto dall'esterno mediante qualche apporto o aggiunta. È a questo punto che sorgono le maggiori difficoltà. Come è possibile, infatti, che la sostanza si possa innalzare alla posizione superiore, se, come abbiamo visto, ogni possibile avanzamento è in realtà un movimento di progressivo allontanamento e di 'dispersione'? E ancora, mancando del movimento di ritorno – il movimento auto-negativo che caratterizza l'attività assoluta della riflessione in sé – come è possibile compiere una tale elevazione?

Nella Logica dell'*Enciclopedia*, prendendo ad esempio il rapporto tra Parmenide ed Eraclito, Hegel asserisce che «la vera confutazione di un sistema filosofico da parte di un altro» non consiste se non nel fatto che «viene messa in luce la dialettica interna al principio della filosofia confutata, e tale principio viene deposto a momento ideale di una forma concreta, più alta, dell'idea» (*E*, § 88, *Z*). Riportate alla filosofia di Spinoza, tali affermazioni inducono a indagare quale sia la «dialettica interna» alla sostanza che le permetterebbe di elevarsi a una forma più concreta dell'idea, e cioè, nel caso in questione, proprio al concetto. Tra le varie ipotesi che si possono avanzare, una che, come si vedrà, sembra essere condivisa all'interno della letteratura critica sul tema – e apparentemente convalidata anche da alcuni riscontri nei testi hegeliani – è quella secondo cui lo *Standpunkt* spinoziano conterrebbe, in realtà, già in se stesso la riflessione in sé. La sostanza presenterebbe cioè, seppur 'sopita', quell'attività assoluta che le consentirebbe di procedere oltre se stessa. L'impresa hegeliana consisterebbe allora nel riconoscerla e, per così dire, nel metterla in azione. Un'ipotesi che sembra confermata da quanto Hegel scrive, ad esempio, all'inizio della

⁵ «Il rapporto di sostanzialità – scrive Hegel all'inizio del terzo libro della *Scienza della logica* – considerato interamente solo in sé e per se stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto» (*WdL III*, p. 15; p. 656).

Dottrina del concetto. Dopo aver nuovamente ribadito la necessità che l'autentica confutazione di Spinoza avvenga in maniera immanente, egli polemizza contro quelle posizioni che viceversa hanno considerato necessario, per confutare lo spinozismo, presupporre come certa «la libertà e indipendenza del concetto autocosciente».⁶ Ne trae spunto per precisare il fatto che

«una posizione così alta e in sé così ricca, come la relazione di sostanzialità, non ignora quelle supposizioni [la supposizione cioè della libertà ed indipendenza del concetto autocosciente], ma le contiene anche. Infatti, uno degli attributi della sostanza spinozistica è il pensare» (*WdL III*, p. 15; pp. 655-656).

La filosofia di Spinoza, in quanto contiene già in sé «il pensare», sembra situarsi in una posizione assai più elevata rispetto a quella registrata nella Dottrina dell'essere, in una prospettiva «così alta e in sé così ricca».⁷ Ma allora: come è possibile conciliare queste affermazioni con l'immagine di Spinoza consegnata alla Dottrina dell'essere? Come sciogliere, cioè, la contraddizione tra due interpretazioni di Spinoza apparentemente così divergenti? La difficoltà della questione sembrerebbe quasi far pensare, come è stato notato, a due Spinoza: uno, del tutto caricaturale, che viene paragonato all'eleatismo e all'induismo, e un altro, riconosciuto come un avversario serio, che rappresenterebbe un punto di arrivo speculativo.⁸

Si potrebbe tentare di dipanare questo complesso nodo problematico facendo leva sul significato che Hegel attribuisce all'espressione *Standpunkt*, qui tradotta con «prospettiva» o con «posizione di pensiero». Massimiliano Biscuso ha notato, molto opportunamente,

⁶ Si tratta delle posizioni del giovane Schelling e, in parte, anche di Fichte. Secondo Hegel, entrambi i filosofi – e il riferimento è rispettivamente alle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo* e alla *Prima introduzione alla Dottrina della Scienza* – avevano cercato di confutare lo spinozismo, contrapponendo semplicemente al principio della sostanza la posizione filosofica dell'autocoscienza libera. Poiché non si radicavano nel cuore stesso del sistema che si proponevano di confutare, quelle filosofie, per Hegel, rimanevano ancora imbrigliate nelle maglie dello spinozismo senza poterne fuoriuscire (Cfr. *WdL III*, p. 15; p. 656). Si vedano, a questo proposito, le considerazioni di K. DÜSING, *Das Problem des Subjektivität*, p. 230.

⁷ Andrà tuttavia subito notato che, nel passo sopra riportato, Hegel si riferisce tanto alla sostanza spinoziana quanto alla relazione di sostanzialità, senza apparentemente rilevare, in questo contesto, quella profonda differenza che egli stesso tra di esse pone.

⁸ D. JANICAUD, *Dialectique et substantialité*, p. 174.

che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, come nelle aggiunte all'*Enciclopedia* (ma si potrebbe includere nell'elenco anche la *Scienza della logica*), Hegel utilizza il termine *Standpunkt* per «designare le disposizioni paradigmatiche del pensiero filosofico, che percorrono tutto l'arco della storia della filosofia o sono proprie di un suo periodo, le quali possono ricevere il nome da un filosofo o da un più in generale principio filosofico».⁹ Con *Standpunkt*, cioè, Hegel si riferisce a «una disposizione di pensiero che può essere più o meno universale ma sempre paradigmatica» e mai, quindi, a qualcosa di particolare e soggettivo. Anche laddove «lo *Standpunkt* coincide con il pensiero di un solo filosofo», esso designa comunque «il *principio* particolare di quel filosofo, che in quanto tale non è né soggettivo, né contingente».¹⁰ In questo senso si può capire come Hegel comprenda, sotto il medesimo *Standpunkt* dello spinozismo, filosofie assai distanti nel tempo tra di loro, come l'eleatismo e il pensiero di Schelling, e, addirittura, la *Vorstellung* religiosa del panteismo orientale (oltre naturalmente allo stesso sistema spinoziano), in forza del fatto che in esse si ritroverebbe, a prescindere dalle differenze, il medesimo «sistema dell'identità».¹¹

Prendendo spunto da queste giuste considerazioni, si potrebbe ora supporre che Hegel, nei copiosi passi della Dottrina dell'essere in cui si riferisce a Spinoza, abbia in mente non tanto il concreto sistema di quest'ultimo quanto, piuttosto, una concezione dello spinozismo molto più generale;¹² e che viceversa, nella Dottrina dell'essenza, egli si riferisca più propriamente alla filosofia spinoziana, il cui principio sarebbe qualcosa di ben 'più alto' di quello che si ritrova nello spinozismo stesso. Quest'ipotesi, tuttavia, non appare avallata dalle stesse asserzioni hegeliane:

⁹ M. BISCUSO, 'Posizioni' e 'Prospettive', p. 51.

¹⁰ *Ibidem*. Per questa ragione l'interprete propone di tradurre *Standpunkt* con *prospettiva* e non con *punto di vista*, come avviene invece nella traduzione italiana della *Scienza della logica* curata da Moni. Infatti, tradurre «*Standpunkt* con 'punto di vista', com'è consuetudine, significa correre il rischio di attribuirgli il significato di pensiero soggettivo e contingente. Tra l'altro, questo potrebbe causare anche confusione con il termine *Gesichtpunkt*, che esprime invece piuttosto una visione particolare» (*ibidem*, nota 18). Per la differenza tra *Standpunkt* e *Prinzip* nella filosofia hegeliana, si vedano anche gli appunti del 1938-1939 di Heidegger sulla negatività in Hegel. Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 68, pp. 12 ss.

¹¹ M. BISCUSO, 'Posizioni' e 'Prospettive', p. 54.

¹² Questo fatto si è del resto potuto verificare a più riprese nel corso del precedente capitolo.

l'affermazione citata sopra secondo cui la sostanza spinoziana, presentando il «pensiero» come uno dei suoi attributi, rappresenterebbe «una posizione così alta e in sé così ricca», viene decisamente ridimensionata sia nella *Scienza della logica* che in vari altri contesti. Infatti, pur sottolineando l'importanza dell'unità di pensiero ed estensione sancita dalla sostanza, tuttavia Hegel scrive anche che

«non è possibile affermare che l'essere o la sostanza sia pensante, vale a dire, sia posta come l'attività di autodeterminarsi in sé; viceversa l'unità dell'essere e del pensiero rimane compresa come l'uno, l'immobile, il rigido».¹³

Inoltre, se è vero che nella Dottrina dell'essere, come si è visto, Hegel si riferisce spesso a una concezione generale dello spinozismo, non per questo egli si esime dal fare riferimenti puntuali a elementi esclusivamente propri al sistema di Spinoza, – in particolare ai concetti di attributo, di modo e di infinito – che evidenziano come la critica hegeliana sia rivolta altresì verso quella «concreta» filosofia, e non soltanto contro una generale tendenza filosofica caratterizzante anche la propria epoca.¹⁴

Dunque, gli interrogativi posti permangono, e risultano di portata fondamentale, tali da investire il senso non solo dell'interpretazione hegeliana di Spinoza, ma di tutta la Logica, se non dell'intero programma filosofico hegeliano.¹⁵ Quel programma che era stato enunciato da Hegel nella celebre *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «intendere ed esprimere il vero *non solo* come sostanza ma altrettanto decisamente come soggetto» (*Phän*, p. 18; p. 13) e che ora viene messo in atto mostrando come «l'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro [Dottrina dell'essenza], esposizione che mena al *concetto*, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo» (*WdL III*, p. 15; p. 656).

¹³ G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, 18, p. 315.

¹⁴ Secondo G. Severino, nonostante Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, scriva che i gradi dell'idea logica si ottengono «se i concetti fondamentali dei sistemi ... vengono spogliati di quel che concerne la loro formazione esteriore», tuttavia questo non significa che tale «formazione» sia per lui «qualcosa di accidentale o empirico, a meno di non considerare tale la forma stessa del sistema»; G. SEVERINO, *Filosofia, storia della filosofia*, p. 153.

¹⁵ In particolare, come avremo modo di evidenziare anche in seguito, queste ultime considerazioni sono utili per mettere in crisi ogni interpretazione semplicistica del principio del parallelismo tra le determinazioni della logica e i principi della storia della filosofia.

È dunque necessario, per tentare di dipanare il plesso problematico qui prospettato, andare a indagare il processo dialettico che entro la Dottrina dell'essenza, nella sezione sulla *Wirklichkeit*, prende le mosse dall'assoluto e che, procedendo attraverso le relazioni di sostanzialità, di causalità e di azione reciproca, da ultimo fa emergere il concetto come la verità della sostanza. Ce ne occuperemo in questo e nel prossimo capitolo, in cui verranno analizzate due categorie di importanza fondamentale: l'*assoluto* e la *relazione di sostanzialità*. Per fare soltanto un primo accenno alle considerazioni che si svolgeranno, cercheremo di evidenziare come, trattando dell'assoluto, Hegel riprenda la distinzione di sostanza, attributo e modo, ma trasformandola profondamente. Se nel sistema spinoziano le tre determinazioni erano soltanto dedotte in maniera estrinseca, senza alcuna continuità di sviluppo, e poste semplicemente l'una vicino all'altra, Hegel, tramite il principio della riflessione in sé, riconosce quel rapporto intrinseco tra sostanza, attributo e modo che sarebbe stato ignorato da Spinoza. Con la *relazione di sostanzialità*, Hegel si rivolge infine al completamento della «vera confutazione» dello spinozismo, cercando di attivare, 'fluidificandoli', i concetti che all'interno di quella filosofia giacevano a livello latente, risultando essere ben più profondi dello spinozismo stesso. Sarà inoltre necessario occuparci, in un breve *excursus*, di un cambiamento di struttura che avviene nella Logica dell'*Enciclopedia* e che è in grado di gettare luce, seppur retrospettivamente, sulla complessità della questione qui prospettata: la 'scomparsa' dell'assoluto.

Ma procediamo con ordine e rivolgiamo anzitutto la nostra attenzione al breve e complesso capitolo dedicato all'assoluto.

2. *L'assoluto*

È Hegel stesso ad affermare, come si è già detto, che:

«Al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il *concetto della sostanza spinozistica*» (*WdL II*, p. 376; p. 604).

Alla categoria dell'assoluto nella *Scienza della logica* il filosofo dedica un capitolo intero dal titolo omonimo, suddiviso in tre paragrafi intitolati rispettivamente *L'esplicazione dell'assoluto*,

L'attributo assoluto, Il modo dell'assoluto. Tale ripartizione costituisce una consapevole ripresa della sequenza spinoziana, secondo cui alla sostanza infinita, al *Deus sive natura*, seguono gli attributi, vale a dire «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza», e i modi, ovvero «le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito». ¹⁶ Andrà subito notata, tuttavia, una differenza cruciale da Spinoza: al posto del termine «sostanza» Hegel utilizza «assoluto»; lo stesso termine segue poi a «attributo» e «modo» (l'*attributo assoluto, il modo dell'assoluto*). Dell'assoluto Hegel afferma inoltre di voler attuare «l'esplicazione» [*Auslegung*], vale a dire di voler «indicare» «quello che esso è» (*WdL II*, p. 371; p. 597). ¹⁷

L'assoluto costituisce il primo momento della *Wirklichkeit*, la realtà effettiva o effettualità, ¹⁸ che, in quanto ultima sezione della Dottrina dell'essenza, rappresenta anche il momento conclusivo della Logica oggettiva. Si tratta di una delle parti più complesse e intricate dell'opera: essa compare infatti in un momento cruciale, al cuore stesso della trattazione logica, proprio laddove Hegel ritorna sul cammino di pensiero illustrato nella prima parte delle sue argomentazioni, la Logica oggettiva, e si avvia

¹⁶ B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Def. II e IV.

¹⁷ La traduzione del Moni presenta, a questo riguardo, alcune scelte terminologiche che possono generare ambiguità. Infatti, essa traduce sia *Auslegung* che *Darstellung* con l'italiano *esposizione*, mostrando così di non cogliere la differenza, peraltro non trascurabile, tra i due termini e cadendo in difficoltà quando si tratta di tradurre espressioni che li contengono entrambi (ad esempio: «in ihrer wahrhaften Darstellung ist diese Auslegung ...», *WdL II*, 371; p. 598). Proprio per mantenere il più possibile la diversità si è scelto in questa sede di tradurre *Auslegung* con *esplicazione* e *Darstellung* con *esposizione*.

¹⁸ Il termine *Wirklichkeit* è, com'è noto, di difficile traduzione. La prima traduzione italiana della Logica dell'*Enciclopedia* designò l'originale tedesco con *realtà* (termine del resto adottato anche da Arturo Moni nella sua traduzione della *Scienza della logica*). Naturalmente una tale traduzione non mette in luce la differenza esistente tra *Wirklichkeit* e *Realität*, e risulta assai problematica nel momento in cui a *Wirklichkeit* si affianca l'aggettivo *real*. Neppure tiene conto del fatto che il concetto di *Wirklichkeit* non indica una realtà che semplicemente è ma che agisce, che opera. Per questa ragione V. Verra, nella sua più recente traduzione della Logica enciclopedica, propone come soluzione «realtà effettiva», perché esprime il significato di una realtà che «ha degli effetti» e contemporaneamente mantiene il riferimento alle categorie kantiane della modalità, di cui la trattazione hegeliana risulta densa di rimandi. Si veda l'introduzione alla traduzione italiana della Logica dell'*Enciclopedia*, a cura di V. VERRA, pp. 76-77. Per una dettagliata analisi delle possibilità di traduzione del termine, si rimanda a G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, pp. 16 ss. Nel presente lavoro utilizzeremo indifferentemente, come sinonimi, «realtà effettiva/effettuale» ed «effettività/effettualità».

a delinearne la seconda e ultima parte, la Logica soggettiva o Dottrina del concetto.

Già ad una considerazione superficiale ed estrinseca, salta agli occhi una prima peculiarità del capitolo, cioè la sua concisione: infatti è di gran lunga il più breve di tutta la *Scienza della logica*. Hegel impiega appena sei pagine per esporre la trattazione dell'assoluto – che comprende anche una celebre nota dedicata alle filosofie di Spinoza e di Leibniz – per poi passare al capitolo secondo che, come l'intera sezione, prende il nome di *Wirklichkeit*, e mostra non più l'assoluto ma la riflessione dell'assoluto, esponendone i momenti formali attraverso cui esso ritorna nell'unità di se stesso e della sua riflessione (a cui è dedicato il capitolo terzo dal titolo *La relazione assoluta*).

Nella *Scienza della logica*, l'assoluto era stato nominato da Hegel già due volte. Significativamente era stato paragonato sia al puro essere (*WdL I* 1812, p. 52) che all'essenza (*WdL II*, p. 241; p. 433). Ma le due configurazioni che l'assoluto allora assumeva, vengono ora considerate da Hegel insufficienti. Infatti, egli afferma che l'assoluto «non è soltanto l'essere e nemmeno l'essenza», non essendo riducibile alla totalità né dell'uno, né dell'altra.¹⁹ Anzi, l'assoluto si configura come «l'assoluta unità» di essere ed essenza (*WdL II*, pp. 370-371; p. 597) e, in questo senso, viene a confluire in esso tutta la serie delle determinazioni appartenenti a queste due sfere: l'assoluto risulta essere la raccolta di tutte queste differenze e determinazioni, la dimensione in cui «i predicati sono tutti presenti». Ma, contemporaneamente, Hegel rileva che tali «differenze e determinazioni» sono poste nell'assoluto da un movimento riflessivo che è ad esso estrinseco: «il movimento della riflessione – egli scrive – sta di contro alla sua assoluta identità» (*WdL II*, pp. 370-371; p. 597). Pertanto, se da un lato le determinazioni di pensiero incontrate nel corso della Logica vi confluiscono, dall'altro, vi si trovano assolutamente indifferenziate. Esse sono presenti, ma allo stesso modo che in un *abisso* [*Abgrund*] in cui tramontano e svaniscono:

«Siccome quel negare e questo porre appartengono alla riflessione *esterna*, è una dialettica formale non sistematica quella che con lieve fatica va rac-

¹⁹ S. Majetschak sottolinea come l'intero tragitto della *Scienza della logica* sino a questo momento venga da Hegel concepito quale «esplicazione negativa» dell'assoluto, per il fatto che coincide con il percorso di negazione della pretesa di ogni categoria di esprimere l'assoluto. Cfr. S. MAJETSCHAK, *Die Logik des Absoluten*, p. 132.

cogliendo di qua e di là le varie determinazioni e con fatica egualmente lieve da un lato mostra la loro finità e la lor semplice relatività, dall'altro poi, in quanto quell'assoluto le sta dinanzi come la totalità, afferma anche che in esso stanno tutte le determinazioni, senza esser capace di innalzare queste posizioni e quelle negazioni ad una vera unità» (*WdL II*, p. 370; pp. 596-597).²⁰

Così, l'assoluto è l'identità delle categorie dell'essere e dell'essenza, ma identità astratta, poiché in esso ogni determinazione appartenente a quelle sfere si annulla, e al loro posto rimane la vuota forma assoluta. L'assoluto si mostra dunque come l'identità soltanto indifferente di tutte le determinazioni logiche precedenti: per tale ragione, l'«esplicazione» dell'assoluto qui in atto è, per Hegel, soltanto negativa [*negative Auslegung des Absoluten*].

Determinato in questo modo, semplicemente come «fondamento abissale» di tutte le determinazioni, l'assoluto sembra riproporre le caratteristiche fondamentali della sostanza spinoziana, nella sua duplice funzione sia 'ponente' che 'inabissante': da un lato, in essa viene posto ogni essere e ogni determinazione, ma, dall'altro, tutto questo vi scompare come in un abisso dal quale più nulla viene fuori. In questo modo, la sostanza non può determinarsi negli attributi e nei modi fino a comprenderli: il finito viene così contraddittoriamente affermato e negato. Una situazione analoga si era riscontrata già alla fine della Dottrina dell'essere, laddove Hegel trattava di quell'*absolute Indifferenz* in cui tutte le determinazioni incontrate nel corso della Dottrina dell'essere venivano annullate; a questa dimensione – come si ricorderà – il filosofo, nella prima edizione dell'opera, assimilava la sostanza spinoziana.

Tuttavia, nel prosieguo della trattazione, Hegel prende coscienza delle distanze dalla concezione spinoziana, per il fatto che l'«esplicazione negativa» costituisce soltanto una parte dell'*Auslegung* dell'assoluto, essendo completata da ciò che il filosofo definisce «esplicazione positiva» e che introduce in questo modo:

«nella sua vera esposizione questa esplicazione è il complesso del movimento logico della sfera dell'*essere* e dell'*essenza*, il cui contenuto non venne

²⁰ Già ad apertura del capitolo, l'assoluto si presenta come «la più formale delle contraddizioni», per il fatto che, da un lato, appare come «la negazione di tutti i predicati», come «il vuoto», mentre, dall'altro, deve essere compreso come la loro posizione e quindi come «il pieno» (*WdL II*, p. 370; p. 596).

raccattato dal di fuori come un contenuto dato ed accidentale, né venne calato e piantato nell'abisso [*Abgrund*] dell'assoluto da una riflessione a lui esterna, ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità» (*WdL II*, pp. 371-372; p. 598).

È un passo di fondamentale importanza. Esso indica infatti che l'assoluto, nella sua vera *esplicazione*, non viene determinato da una riflessione ad esso estrinseca, ma si determina «mediante la sua interna necessità», ovvero tramite il movimento della riflessione in sé; anzi, è proprio in virtù di tale movimento che l'assoluto stesso è sorto. L'esplicazione dell'assoluto, nel suo senso positivo, riporta infatti al dispiegarsi della riflessione in sé già nelle sfere dell'essere e dell'essenza ed è così nell'assoluto «come nel *suo fondamento*» (*WdL II*, p. 372; p. 599). In questo modo, l'esplicazione negativa dell'assoluto si capovolge in positiva, e l'assoluto si manifesta così non solo come *Abgrund*²¹ delle determinazioni finite, ma contemporaneamente come loro fondamento [*Grund*]; a loro volta le determinazioni – quelle cioè che erano scompaenti nell'*Abgrund* – si rivelano viceversa ciò tramite cui l'assoluto si manifesta. Se l'identità assoluta era la 'forma' delle determinazioni che scomparivano, essa diviene ora 'il contenuto' che si manifesta proprio attraverso le determinazioni che appaiono. Così il finito è sì una parvenza [*Schein*] e tuttavia, secondo l'argomentazione hegeliana, è parvenza non nel senso di uno svanire nel nulla, ma nel senso che in esso l'assoluto appare [*scheint*]: «la parvenza non è il *nulla*, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è parvenza in quanto *appare in lei l'assoluto*» (*WdL II*, p. 372; p. 599).²²

²¹ Andranno qui notate le difficoltà di comprensione del tema da parte del Moni, che, nel presente contesto, traduce *Abgrund* con la parola italiana *sfondo* (*WdL II*, p. 372; p. 599).

²² Secondo Lugarini «congiunto in tale maniera con l'assoluto, il finito viene ad essere il campo del suo apparire. Ne deriva una situazione filosofica inversa rispetto a quella che Hegel denunciava appena giunto a Jena, lamentando che nella cultura dell'epoca ciò che è fenomeno se ne fosse isolato, così da ergersi a indipendente sfera del finito. Dalla *Entzweiung* Hegel allora vedeva nascere il bisogno della filosofia, e per soddisfarlo prospettava il compito di 'costruire l'assoluto per la coscienza', per le coscienze involupate in quella ed altre scissioni. Sostenendo l'intreccio del finito con l'assoluto, le pagine della *Scienza della logica* ora considerate appaiono in linea con tale compito; e il riconoscere nel finito il campo dello *scheinen* dell'assoluto ne prende il significato, per Hegel epocale, di ricondurre il fenomeno alla sua matrice e di predisporre la restaurazione della totalità 'che il tempo ha lacerato'; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 377.

Quest'ultimo fatto è della massima importanza in quanto, se nella fase negativa dell'*Auslegung* era possibile ravvisare una certa vicinanza a Spinoza, con l'esplicazione positiva dell'assoluto Hegel ne prende decisamente le distanze. L'«esplicazione» autentica trattiene infatti, secondo Hegel, «il finito dal suo sparire» e lo considera come «un'espressione [*Ausdruck*] e un'immagine [*Abbild*] dell'assoluto» (*WdL II*, p. 372; p. 599).²³

Al centro dell'*Auseinandersetzung* di Hegel con Spinoza, sul finire della Dottrina dell'essenza, troviamo dunque nuovamente la questione della finitezza a cui era già stato dedicato ampio spazio nella Dottrina dell'essere: al cuore della critica hegeliana sta infatti, nuovamente, il concetto di modo, di *singolare*. Ma ora Hegel attua un passo ulteriore nei confronti della concezione spinoziana: riprendendone le stesse determinazioni fondamentali, si impegna a trasformarne radicalmente il senso, giungendo a cogliere nel modo non più un semplice transeunte di fronte all'unica sostanza assoluta, ma

«il proprio movimento riflessivo dell'*assoluto*: un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sibbene soltanto un determinare quello che l'assoluto è già» (*WdL II*, p. 375; p. 603).

In questa maniera, Hegel dà adito sino in fondo all'autentica «esplicazione» dell'assoluto: ed è ciò che ora cercheremo di seguire più nel dettaglio.

3. *La trasformazione del «cubo» spinoziano: il modo dell'assoluto*

Già la trasformazione della terminologia spinoziana sopra segnalata ci metteva sull'avviso: non si tratta soltanto di una rinnovata critica alla concezione della sostanza unica, quanto, piuttosto, di una totale rilettura dei medesimi concetti.

²³ L'esplicazione positiva dell'assoluto non è così altro che «un parere [*scheinen*]; poiché il vero positivo, quello che essa ed il contenuto esposto racchiudono, è l'assoluto stesso» (*WdL II*, p. 371; p. 599). Si tratta di affermazioni che, per il momento, risultano ancora del tutto oscure: il senso per cui l'assoluto entra a costituire il finito, tanto che quest'ultimo ne risulta «immagine» ed «espressione», e la sua natura altro non è se non essere rapportato all'assoluto, è il compito che Hegel affida al completo dispiegamento dell'esplicazione positiva dell'assoluto.

Nella nota al termine del capitolo, Hegel rileva infatti che il difetto della filosofia spinoziana non consiste affatto in un mancato riconoscimento dell'articolazione dell'assoluto, per così dire del suo ordine razionale interno: in questo senso, anzi, «l'esplicazione spinozistica dell'assoluto» è completa, «poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce con il modo» percorrendo così interamente i suoi tre momenti (*WdL II*, p. 378; p. 606). La dottrina spinoziana, secondo Hegel, non si è esclusivamente limitata a indicare, nella sua definizione iniziale, la pienezza dell'assoluto; essa ne ha presentato anche, in maniera coerente, l'ordine interno, esplicitandone il contenuto razionale. Ma la progressione di tale «esplicazione» non può essere che apparente: il suo sviluppo formale altro infatti non è che una regressione, poiché l'identità immediata dell'assoluto con se stesso le impedisce ogni ulteriore avanzamento. Il processo a partire dalla sostanza non può essere il movimento di una costituzione positiva, ma quello di una graduale 'degradazione' che sottrae progressivamente all'assoluto gli elementi della sua realtà. I tre momenti vengono infatti soltanto enumerati «un dopo l'altro», senza alcuna «consecuzione interna di sviluppo», senza cioè deduzione alcuna, così che «il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in *lei stessa* il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità» (*WdL II*, p. 378; p. 606).

Ora, proprio questo ritorno, la negazione della negazione, la «forma infinita», è ciò che viene da Hegel introdotto all'interno dell'inadeguato concetto spinoziano di assoluto, e fatto così valere nella propria *Auslegung*.

La rettifica hegeliana incomincia già a livello dell'attributo. Spinoza determinava l'attributo come «id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens»,²⁴ ed Hegel considera questa determinazione molto importante, dal momento che «l'attributo è, in tal modo, un che di determinato, che tuttavia al tempo stesso rimane totalità» (*W*, 20, p. 169; 3, II, p. 112), ovvero, seppur da un punto di vista particolare, esso esprime la sostanza nella sua interezza. Tuttavia, in una tale definizione, l'attributo viene fatto dipendere da un altro elemento, vale a dire dall'intelletto, nonostante, in realtà, dovrebbe essere quest'ultimo – proprio in quanto *modo* – a dipendere

²⁴ B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Def. III.

dall'attributo; così, dal momento che la riflessione appartiene all'intelletto, e questo è un modo, essa avviene completamente fuori dell'assoluto. L'attributo risulta, in altri termini, una determinazione posta nell'assoluto soltanto tramite un intelletto che «si affaccia sulla sostanza in maniera estrinseca ed immediata» e in virtù del quale l'assoluto rimane, in ultima analisi, un che di estrinseco, senza essere posto in sé e per sé (W, 20, p. 169; 3, II, p. 112).²⁵

Inoltre, nonostante esistano un'infinità di attributi, questi, senza peraltro dimostrazione alcuna, vengono arbitrariamente ridotti a due, il pensiero e l'estensione, e non viene mostrato «in che modo la pluralità infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione», e, segnatamente, «a quest'opposizione determinata del pensiero e dell'estensione» (WdL II, p. 377; p. 605). In altri termini, a detta di Hegel, «questi due attributi» vengono assunti soltanto «*empiricamente*». Essi rappresentano, ognuno dal suo punto di vista, le forme inessenziali dell'unico assoluto, il quale si rivela l'identità in cui essi sprofondano.²⁶ Certamente «il pensare», in quanto attributo, costituisce parte integrante dell'assoluto stesso, ma tuttavia

«esso è nell'assoluto solo come unità con l'estensione, epperò non come questo movimento, che è essenzialmente anche il momento dell'opposizione» (WdL II, p. 377; p. 606).

Anche in questo contesto, dunque, pur riconoscendo l'importanza del fatto che uno degli attributi della sostanza sia il pensiero,

²⁵ È noto come Hegel sia l'iniziatore di quella interpretazione «formalistica» degli attributi, in base alla quale essi altro non sarebbero se non determinazioni poste nella sostanza da un intelletto a essa estrinseco, mentre la sostanza rimarrebbe in sé assolutamente indeterminata: in virtù del principio *omnis determinatio est negatio*, l'attributo rimarrebbe infatti soltanto una determinazione – e dunque una limitazione – della sostanza (WdL II, p. 377; p. 605). Una tale interpretazione – che porta gli attributi a dipendere da un intelletto di netto stampo kantiano – è stata ripresa da tutta una schiera di commentatori tra cui, per ricordare soltanto i più famosi, Erdmann, Trendelenburg, in parte anche Gentile. Non è tuttavia scopo del presente lavoro investigare l'attendibilità dell'interpretazione hegeliana su questo punto. Per una discussione severa della correttezza delle critiche hegeliane a Spinoza anche a questo proposito, si rimanda allo studio di M. GUEROUULT, *Spinoza*, I, pp. 462-467 (in particolare, per la controversia sugli attributi, si veda l'accurata ricostruzione della questione nella terza appendice, pp. 428-461).

²⁶ Si confronti anche quanto Hegel afferma nella *Lezione* su Spinoza del 1823-1824: «la sostanza può essere considerata in tanto che pensiero ed estensione; ma questi due modi di considerazione, in ciascuno dei quali essa è in tanto che totalità, non la concernono in nulla. L'attributo non è che un modo [*Weise*] particolare nel quale la totalità della sostanza è conosciuta» (V 1823-24, p. 98).

Hegel tuttavia insiste sull'incapacità di quest'ultimo di liberarsi dalle catene 'adamantine' dell'estensione, per costituire con essa un'identità che non sia astratta e indeterminata ma che contenga in sé «il momento dell'opposizione».

Viceversa, nell'*Auslegung* hegeliana viene recuperata quella intrinsecità di rapporti che permette di scorgere nell'attributo la prima effettiva determinazione dell'assoluto. Per Hegel, l'assoluto non 'possiede' attributi, né viene 'compreso' per loro tramite, ma è esso stesso a determinarsi ad attributo. È «la forma assoluta», ovvero «la riflessione in sé», quella che «lo fa apparire in sé, e lo determina quale attributo» (*WdL II*, p. 373; p. 600). Per questa ragione, dunque, nell'esposizione hegeliana, l'*attributo* viene definito *assoluto*. Hegel utilizza inoltre significativamente il singolare (attributo e *non* attributi), proprio per indicare l'unificazione di pensiero ed estensione in ciò che egli denomina «l'intero contenuto dell'assoluto». Dunque, in quanto l'*Auslegung* non deve più essere considerata come l'opera della riflessione esterna, nell'attributo viene scorto «il farsi» dell'assoluto stesso, quella sua determinazione che è «la sua propria autodeterminazione», la sua *Selbstausslegung*.

Essa si manifesta compiutamente in ciò che Hegel chiama il «modo dell'assoluto». Dapprima, tuttavia, il modo sembra essere definito in termini ancora del tutto spinoziani: «l'esser fuori di sé dell'assoluto, il suo perdersi nella mutevolezza ed accidentalità dell'essere, il suo essere passato nell'opposto senza ritorno in sé» (*WdL II*, p. 374; p. 602). Ma questo non deve affatto trarre in inganno. Infatti, sempre nel medesimo contesto, Hegel così asserisce:

«il modo, l'*esteriorità* dell'assoluto ... è l'*esteriorità posta* come *esteriorità*, una semplice maniera, e così la parvenza come parvenza, ovvero *la riflessione della forma in sé*, – e così *quell'identità con sé che è l'assoluto*» (*WdL II*, p. 374; p. 603).

Si ricorderà come, nella Dottrina dell'essere, a livello della categoria della *misura*, Hegel avesse affermato che «se il terzo fosse preso come semplice *esteriorità*, esso sarebbe un modo» (*WdL I*, p. 324; p. 366). La misura veniva allora contrapposta a una tale concezione, essendo definita l'*esteriorità* che «si riflette in se stessa» (*WdL I*, p. 323; p. 365) o anche l'*esteriorità* «*ripiegata*» in interiorità. Ora, a questo livello logico, avviene la completa correzione del modo spinozianamente inteso: il modo è sì, come per Spinoza, un'«*esteriorità*»: ma si tratta di un'*esteriorità* che manifesta «l'in-

teriorità» in quanto «è il ritorno in sé, la riflessione che risolve se stessa» (WdL II, p. 374; p. 602) e in cui allora l'assoluto non si disperde affatto.²⁷ Nel modo, anzi, l'esplicazione dell'assoluto ha il suo punto culminante in quanto in esso Hegel riconosce proprio il luogo del compiersi dell'*Auslegung*:

«soltanto nel modo l'assoluto è posto come identità assoluta; esso è soltanto quello che è, vale a dire identità con sé ... negatività che si riferisce a sé» (WdL II, pp. 374-375; p. 602).

A livello del modo si completa così anche la trasformazione del «cubo» di Spinoza:²⁸ attraverso la riflessione in sé, il processo che dalla sostanza, tramite gli attributi, conduce ai modi, da lineare «diviene circolare», e l'esplicazione dell'assoluto diviene una *Selbstauslegung*, il movimento intrinseco all'assoluto stesso per cui al modo è consentito il movimento del ritorno.²⁹ Nella concezione hegeliana, l'attributo e il modo non svaniscono più come se fossero le ultime propaggini di una luce che progressivamente si offusca: nel ripensamento del processo Hegel non si limita più soltanto a correggere l'*omnis determinatio est negatio* con

²⁷ «Il contenuto dell'assoluto è appunto questo, di *manifestarsi*» (WdL II, p. 375; p. 603). D'altro canto anche l'assoluto è nel modo la negatività che si riferisce a sé, in cui, come ha scritto G. Jarczyk, è sparita ogni differenza di contenuto e di forma: «In una parola, poiché il modo, esteriorità dell'assoluto, non è tale che come riflessione in sé di quest'assoluto, esso ne è la manifestazione propria – espressione dell'interiore attraverso e nell'esteriore – in maniera tale che l'unità dell'assoluto, la sua riflessione in sé, è il suo *essere* in sé e per sé»; G. JARCZYK, *Système et Liberté*, p. 219.

²⁸ Il riferimento al «cubo» di Spinoza è la ripresa di un'efficace immagine impiegata da Jacobi nella *Lettera a Fichte* per indicare l'identità degli scopi tra quelle che egli considera le due vie principali della filosofia speculativa, l'idealismo e il materialismo. Dopo aver dichiarato che la sostanza di Spinoza altro non è che «l'identità assoluta, non intuibile ma soltanto logicamente verificabile, del soggetto e dell'oggetto», Jacobi manifestava il suo stupore per il fatto che a Spinoza non fosse venuto in mente di «capovolgere il cubo della sua filosofia, mettendo il lato superiore, il lato del pensiero, da lui chiamato oggettivo, al posto dell'inferiore, chiamato da lui soggettivo e formale». Se avesse operato questa trasformazione, avrebbe assistito al dileguarsi del cubo e al sorgere al suo posto di «una fiamma pura, capace di ardere per forza propria ... l'idealismo trascendentale»; F.H. JACOBI, *Werke*, III, p. 49; trad. it., pp. 173-174. Diversamente da Jacobi, Hegel, già a partire dalle opere jenesi, rilevava come «il cubo» di Spinoza non fosse rovesciabile: esso infatti «fluttua nel libero etere, in cui non c'è né alto né basso» (GW, p. 392; p. 223). Nella *Scienza della logica*, convinto ancora dell'impossibilità di rovesciare il cubo al modo in cui intendeva Jacobi, Hegel intraprende più precisamente il compito di trasformarlo profondamente, cercando di «aprirlo» per farne scaturire le determinazioni in esso sprofondate.

²⁹ Viceversa, nella progressione spinoziana, seppur «tutto è compiuto», non è detto, tuttavia, «a qual punto la sostanza passi in attributo (W, 20, p. 169; 3, II, p. 112).

il principio *Jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich*, ma lo fa ora valere compiutamente.

Riletta a partire dal suo punto d'arrivo, l'intera esplicazione dell'assoluto consiste allora proprio in una riabilitazione del modo:³⁰ del modo inteso, anzitutto, come l'intero ambito delle cose finite. È stato notato come qui si assista a una riconsiderazione dell'intera gamma degli «effettuali», vale a dire di «*ciò che sia reale nel senso della automanifestantesi effettualità*»;³¹ una riconsiderazione – potremmo aggiungere – che costituisce il necessario correttivo all'acosmismo spinoziano in base a cui «tutte le differenze e determinazioni delle cose e della coscienza non fanno che retrocedere» e tutto viene gettato «nell'abisso dell'annientamento».

Ora, tra questi effettuali, un posto privilegiato spetta all'individuo, nella sua differenza ontologica da tutti gli altri esseri finiti, differenza che Hegel trovava negata nel sistema spinoziano: ed è anche questo che il discorso hegeliano si prefigge di salvare dall'abisso dell'annientamento. Si è visto infatti come, nella Dottrina dell'essere, Hegel mettesse in luce che, di fronte alla proposizione *omnis determinatio est negatio*, non si potesse sostenere «la sostanzialità degli individui» e che l'individuo non avesse affatto «il suo esserci in lui stesso» (*WdL I*, p. 101; p. 108). Ne approfittava tuttavia anche per sottolineare come l'individuo fosse certamente ben «più di ciò che è limitato da ogni parte» e rimandava a una sfera «più alta» del concetto, per comprenderne la ben più profonda consistenza (*WdL I*, p. 101; p. 108).³² Ora, proprio nelle battute finali della Dottrina dell'essenza, viene alla luce il senso dell'affermazione hegeliana: anche l'individuo non è una fievole e transeunte affezione della sostanza, ma è una vera e propria *espressione* dell'assoluto. Ciò non comporta che si assolutizzi in maniera astratta e indeterminata, perdendo la propria specificità e concretezza; né, tantomeno, si tratta di un'identificazione con l'assoluto tale

³⁰ Nel commentario francese alla *Scienza della logica*, questo punto viene ampiamente messo in luce: «La destinazione primaria di questo capitolo appare dunque ben essere la promozione della nozione di modo: come semplice maniera d'essere, il modo definisce il campo in cui si possono sviluppare le *modalità* effettive dell'assoluto: necessità, contingenza e possibilità»; J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 289.

³¹ Cfr. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 383.

³² Anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel lamenta come *das geistig Individuelle*, nel sistema di Spinoza, sia concepito soltanto un modo, un accidente, ma non *ein Substantielles* (*W*, 20, p. 196).

per cui l'‘umano’ viene a sostituirsi al ‘divino’, occupando lo spazio ad esso destinato. Piuttosto, questo significa riconoscere «il valore infinito e il diritto infinito dell'uomo come tale», quel principio fondamentale che, come si è già accennato, secondo Hegel è stato introdotto nel mondo moderno dal Cristianesimo. Così il filosofo scrive nell'*Enciclopedia*:

«L'universale, nel suo significato vero e comprensivo, è, del resto, una nozione della quale si deve dire che ci sono voluti millenni prima che entrasse nella coscienza degli uomini e che soltanto con il Cristianesimo è giunta ad essere pienamente riconosciuta. I Greci, peraltro giunti ad una cultura così elevata, non hanno conosciuto né Dio, né l'uomo nella vera universalità ... pure c'era per i Greci un abisso assoluto tra loro ed i barbari, e non era ancora riconosciuto il valore infinito ed il diritto infinito dell'uomo come tale ... La religione cristiana è la religione della libertà assoluta, e soltanto per il cristiano l'uomo vale come tale, nella sua infinità ed universalità. Quello che manca allo schiavo è il riconoscimento della sua personalità; ma il principio della personalità è l'universalità» (E, § 163, Z, 1).

Da questo punto di vista, ci paiono quantomeno problematiche tutte quelle interpretazioni che tendono ad assimilare la concezione hegeliana dell'individuale e quella spinoziana del modo. È il caso, ad esempio, dell'interpretazione di Eugène Fleischmann. Dopo aver messo in luce come Spinoza sia uno dei pensatori speculativi della totalità, che, dopo Hegel, non può soltanto essere messo da parte, ma portato alle estreme conseguenze, l'autore dimostra di intendere la concezione hegeliana del modo come modellata su quella spinoziana. In entrambi i casi, infatti, i modi rappresenterebbero una sorta di «onde del mare» scompaenti di fronte alla realtà di un principio positivo, sia esso una sostanza assoluta (come nel caso di Spinoza), o un soggetto assoluto (come per Hegel).³³ Interpretazioni di tal fatta – di cui abbiamo offerto altri illustri esempi nell'introduzione – non colgono tuttavia affatto la preoccupazione fondamentale di Hegel: la restituzione di realtà e di consistenza al modo.

«Modo» viene tuttavia utilizzato, nella *Scienza della logica*, anche per indicare le categorie, quelle «determinazioni pure di pen-

³³ Cfr. E. FLEISCHMANN, *Die Wirklichkeit*, pp. 3-29, in particolare p. 10. Si esprime criticamente contro quest'interpretazione anche H-Ch. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode*, pp. 179-180. Per una rivalutazione della nozione di *singolare* nel sistema hegeliano, si vedano i già citati lavori di L. LUGARINI, e, tra gli studi più recenti, il saggio di J.-F. MARQUET, *Singularité et absolu*, pp. 45-57.

siero» di cui la Logica costituisce il sistema.³⁴ Attribuire al modo il movimento della riflessione in sé, equivale a portarlo al concetto, conferendogli quell'idealità assoluta in base a cui è in grado di contenere tutte le determinazioni virtualmente dentro di sé, e di trascendere, nel suo sviluppo, tutti i suoi gradi e le sue estrinsecazioni. Detto altrimenti, questo significa cercare di spiegare per quale ragione, nella *Scienza della logica*, avvenga quel movimento del concetto che rimane invece precluso al sistema spinoziano. In questo senso, il capitolo in questione serve anche a illustrare, in maniera assolutamente paradigmatica, l'impresa e l'intenzione che sono alla base della *Scienza della logica*, costituendo, per così dire, una sorta di 'spaccato' riassuntivo ed esplicativo dell'intero *Fortgang* logico. Avremo modo di approfondire quest'ipotesi interpretativa al § 5 del presente capitolo; in base a essa sembra inoltre possibile rendere conto di un fondamentale cambiamento di struttura, che avviene nella Logica dell'*Enciclopedia*: la 'scomparsa' del capitolo sull'assoluto. Quest'ultima questione è ora al centro di un breve *excursus*.

4. La 'scomparsa' dell'assoluto (*excursus*)

Il capitolo sull'assoluto è stato definito un vero e proprio *unicum*, in quanto non compare nulla di paragonabile né nelle opere precedenti la *Scienza della logica*, né in quelle successive.³⁵ Un semplice sguardo alla *Logica e Metafisica* del 1804-1805 mostra infatti come la futura sezione della *Wirklichkeit* sia qui limitata soltanto al capitolo sulla relazione assoluta, e come manchi in essa ogni accenno alla categoria dell'assoluto.³⁶ Allo stesso modo, nelle opere successive alla *Scienza della logica*, il capitolo in questione non si trova più: già a partire dal 1812-1813, nelle ginnasiali *Lezioni sull'Enciclopedia filosofica* tenute da Hegel nella classe superiore e trascritte da Christian Samuel

³⁴ «Nella logica i pensieri vengono colti in modo da non avere altro contenuto che quello appartenente al pensiero stesso e prodotto da esso» (*E*, § 24, *Z*, 2).

³⁵ G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 96.

³⁶ Nella *Logica e Metafisica* del 1804-1805, sotto il titolo *Relazione dell'essere*, Hegel include già, come accadrà nella *Scienza della logica*, la *relazione di sostanzialità*, di *causalità* e l'*azione reciproca*, ma omette completamente una sezione dedicata all'assoluto.

Meinel e Julius Friedrich Heinrich Abegg, non si trova riferimento alcuno (*Vorl*, 15, pp. 39 ss.).

Neppure nella versione ridotta della logica, che Hegel inserisce all'interno dell'*Enciclopedia*, si fa menzione dell'assoluto: il capitolo dedicatogli nell'opera maggiore viene sostituito da un breve paragrafo, in cui l'assoluto non viene affatto nominato, mentre l'esposizione successiva segue le linee generali della *Scienza della logica*, tralasciando però, nuovamente, ogni richiamo all'assoluto. È significativo che, nonostante nell'*Enciclopedia* Hegel rielabori, spesso anche radicalmente, categorie della *Scienza della logica* e, in particolare, quelle contenute nella Logica dell'essenza, l'assoluto sia tuttavia l'unico punto a subire questo singolare destino di scomparsa.

La modifica è di importanza fondamentale, tale da mettere in discussione anche gli approcci più consolidati alla Logica e da suscitare una serie di interrogativi che, coinvolgendo il ruolo da attribuire all'assoluto all'interno del sistema hegeliano, ne consentono una rilettura in senso aperto e problematico. Se infatti diverse interpretazioni, soprattutto di matrice teologica, tendono a evidenziare il ruolo dell'assoluto, al di là della successiva cancellazione,³⁷ alcuni dei più recenti studi interpretano la modifica avvenuta come una conferma dell'impossibilità di leggere la *Scienza della logica* in chiave teologica o religiosa.³⁸

È sintomatico che nella storiografia hegeliana la modifica sia passata piuttosto in sordina. I primi hegeliani si erano accorti di questa cancellazione, senza tuttavia darle il giusto rilievo, limitandosi, adducendo ora l'una, ora l'altra motivazione, ad 'appro-

³⁷ Si confronti, ad esempio, H. KNUDSEN, *Gottesbeweise* (citato da G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 141, nota 51).

³⁸ Scrive L. Lugarini: «attenendoci al dettato della *Scienza della logica* potremmo infatti ritenerla iscritta in un quadro di impronta metafisica in senso corrente o anche sottesa da un'ispirazione in largo senso teologica o religiosa ... La modifica sopravvenuta nell'*Enciclopedia* sottrae viceversa spazio a letture di questo tipo e, sia pure retrospettivamente, impone cautele nel tentativo di decifrare questa fondamentale parte dell'opera maggiore»; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 372. Questo giudizio si fonda sulla convinzione dell'interprete che l'assoluto denominato in questo contesto nient'altro che «il mondo esistente, considerato non in maniera immediatistica ma secondo la sua genesi a partire dall'essenza»; L. LUGARINI, *Prospettive*, p. 73. Nel commentario francese alla *Scienza della logica* viene detto che uno dei compiti principali affidato da Hegel al capitolo in questione è proprio quello di criticare «quelle concezioni dell'assoluto che si situano al di là di tutte le determinazioni della realtà finita e contingente per farlo divenire o qualcosa di indicibile o una pura idea della ragione; J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 287.

vare' il cambiamento apportato da Hegel nell'*Enciclopedia*. Pur con differenti argomentazioni, era loro comune intento cercare di giustificare e rendere coerente con se stessa la filosofia di Hegel: l'eccezionalità di un capitolo come quello sull'assoluto costituiva, in qualche modo, un punto di tensione all'interno della supposta compattezza sistematica hegeliana, ed era dunque decisamente comprensibile la scelta di ometterlo. È significativo, infatti, che la maggior parte delle opere di *logica e metafisica*, apparse durante la seconda metà del diciannovesimo secolo, abbiano seguito per lo più la struttura dell'*Enciclopedia* hegeliana, e che in esse manchino tutti i riferimenti alla parte sull'assoluto. Anche nei casi in cui questa venne mantenuta, o fu considerata un semplice episodio sottovalutandone il suo valore di *unicum*, oppure le si cambiò significativamente di posto: così, ad esempio, Michelet colloca il capitolo sull'assoluto, anziché all'inizio della *Wirklichkeit*, come suo primo momento, alla fine, quale momento terminale dell'intera Logica oggettiva.³⁹

Anche in epoche più recenti non sono mancati, tuttavia, quanti hanno messo in luce la marginalità, se non addirittura l'inessenzialità, del capitolo in questione; è il caso del commentario di Rademaker, secondo cui

«nella trattazione dell'«effettualità», nell'*Enciclopedia*, l'assoluto non viene più fuori. Diviene così manifesto che il concetto di «assoluto» non è una parte

³⁹ Per queste considerazioni cfr. G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, in particolare p. 252, nota 96. L'interprete fa notare come Michelet si basasse, in maniera del tutto schematica, sulla tesi dell'identità tra i gradi della logica e i momenti della storia della filosofia e cercasse di garantirla anche a costo di dover spostare capitoli interi. In particolare, «considerava il capitolo sull'effettività come chiaro riferimento ad Aristotele, il successivo capitolo sul rapporto assoluto come sviluppo logico con riferimento al principio cartesiano e spinoziano, nonché con rimandi a Giordano Bruno e al materialismo francese, ed infine (!) spostando così significativamente di posto il capitolo sull'assoluto, considerava che quest'ultimo offrisse il completamento del progresso logico-storico così schizzato, confrontandosi in particolare con l'eredità spinoziana e con Schelling!». Questa stessa operazione è stata seguita, più tardi, anche da A.L. Kym, «pur finendo per registrare in Hegel più inconseguenze che soluzioni riuscite». Nell'analizzare le categorie della logica secondo il riferimento ai sistemi filosofici concretamente datisi, «Kym riconosceva per esempio nella parte sull'effettività l'influsso della sostanza spinoziana, che anzi veniva considerata come la corrispondenza 'più adeguata che abbiamo finora trovato', ma doveva riconoscere il suo imbarazzo di fronte al fatto che, se da una parte alcuni pensatori non erano affatto rappresentati e dall'altra parte molte categorie risultavano del tutto orfane, la sequenza in genere non veniva poi quasi mai rispettata come tale»; G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 252.

essenziale della concezione di effettualità. La congiunzione del concetto di assoluto con l'effettualità rende in qualche modo difficile la comprensione di ciò che, nella Logica oggettiva, si intende con 'effettualità'». ⁴⁰

Mentre alcuni hanno cercato di dimostrare l'estraneità del capitolo sull'assoluto alla più generale struttura della Logica, ⁴¹ nel suo commento alla Logica dell'essenza McTaggart, riprendendo in parte il giudizio dei primi hegeliani, si preoccupava di dimostrare addirittura la necessità dell'eliminazione dell'intero capitolo. ⁴²

Si tratta di giudizi che, al di là delle divergenze nel punto di partenza e nell'impostazione, evidenziano tuttavia all'unisono l'eccentricità del capitolo in questione, e aiutano a riflettere sulla difficoltà di incasellarlo all'interno dello sviluppo logico delle categorie, quasi presentasse una dialettica a lui soltanto peculiare. ⁴³ Questo fatto, lungi dal portarci a confermare la necessità della sua eliminazione, deve viceversa servirci da impulso per indagarne natura e funzione. Si pone allora con urgenza la questione: come deve essere interpretata la cancellazione di una categoria così importante come quella dell'assoluto?

La risposta a tale interrogativo è complessa, in quanto, alla base della profonda revisione operata da Hegel, non pare esserci un'univocità di motivi ma, al contrario, differenti aspetti che non si escludono a vicenda, ma che vanno tenuti ben presenti e che possono essere fruttuosamente integrati l'un con l'altro. ⁴⁴

⁴⁰ Cfr. H. RADEMAKER, *Hegels objektive Logik*, p. 85, nota 118.

⁴¹ Dopo aver notato che alla base di alcune parti appena convincenti della Logica sta un pensiero della corrispondenza tra categorie logiche e posizioni storico-filosofiche che risulta non solo infelice, ma anche insostenibile, V. Hösle scrive: «Ciò porta anzitutto al fatto che Hegel, nella grande Logica, assume una categoria come quella dell'assoluto, che contiene una brillante esposizione e critica della filosofia spinoziana, ma che non per questo appartiene alla Logica (e in effetti già nell'*Enciclopedia* di Heidelberg essa viene tralasciata) ed ha, in secondo luogo, la conseguenza che il significato di alcune categorie (come ad esempio la sostanza) oscilla tra quello conferitogli all'interno dello sviluppo logico e quello sostenuto dalle filosofie significative del passato»; V. HÖSLE, *Hegels System*, I, p. 211, nota 107.

⁴² «Ritengo che l'effettività sia una delle parti della *Grande Logica* che richiede più emendamenti. In primo luogo, come cercherò di mostrare, l'intero contenuto delle prime due sottodivisioni, l'assoluto e l'effettività, è erroneo e dovrebbe essere rimosso [*is erroneus, and should be removed*]»; J.M.E. McTAGGART, *A Commentary on Hegel's Logik*, p. 156 (citato da G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 134, nota 27).

⁴³ Secondo G.M. Wölfe la categoria dell'assoluto non seguirebbe la struttura logica dell'essenza. Cfr. G.M. WÖLFLE, *Die Wesenlogik*, pp. 430 ss.

⁴⁴ Una panoramica delle motivazioni che possono aver condotto Hegel a operare la cancellazione si trova nel più volte citato studio di G. BAPTIST, *Il problema della Modalità* (cfr. in particolare pp. 166-171) che, per quanto abbiamo potuto verificare, è

In primo luogo, è necessario sottolineare le diversità esistenti, non solo nell'architettura, ma pure nel significato complessivo, tra *Scienza della logica* ed *Enciclopedia*. Quest'ultima presenta una struttura molto più contratta e concisa, dovuta certamente alla sua natura di compendio. Gran parte dei riferimenti alla storia della filosofia, che nella *Scienza della logica* sono presenti non soltanto nelle note, ma anche all'interno del testo principale, nell'*Enciclopedia* sono ridotti o tralasciati, per essere affidati allo svolgimento delle lezioni. Se l'idea della *Scienza della logica* era, secondo quanto Hegel stesso dice nell'introduzione, quella di essere una «grammatica» ottenuta dalla lingua viva della storia, delle scienze e della filosofia, questa componente viene meno in un'opera destinata a essere uno strumento per l'insegnamento, assai stringata soprattutto nella sua prima edizione.⁴⁵ Inoltre, in essa scompaiono anche molti riferimenti alla filosofia contemporanea, in particolare a quei bersagli polemicici più volte evocati nell'opera di Norimberga (è il caso, ad esempio, di Schelling).⁴⁶ È quindi del tutto comprensibile che un capitolo come quello sull'assoluto, che mirava a trasformare radicalmente il concetto di assoluto spinoziano, e che si rivolgeva indirettamente anche contro lo spinozismo schellinghiano, potesse non trovare spazio in questo mutato contesto. È stata inoltre messa opportunamente in luce la difficoltà di trovare un corrispettivo dell'assoluto a livello di quella filosofia reale di cui l'argomentazione logica sarebbe soltanto un'astratta intelaiatura. Hegel stesso ha indicato infatti, a più riprese, corrispondenze tra le varie parti del suo sistema, con affermazioni tuttavia tra loro contrastanti e che continuano a essere al centro anche delle indagini della letteratura critica contemporanea.⁴⁷

Tuttavia, al di là di questi fattori ancora relativamente estrinseci, vanno prese in considerazione anche alcune motivazioni che investono la funzione, il ruolo teorico e la posizione stessa della categoria dell'assoluto nella Logica hegeliana.

Alla luce della strutturazione della *Scienza della logica* l'assoluto si presenta come equivoco già a partire dal titolo stesso

stato l'unico lavoro, sino a oggi, a riflettere in maniera piuttosto analitica sul problema. Ad alcune delle argomentazioni presenti in questo libro faremo riferimento anche in seguito.

⁴⁵ Cfr. G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 167.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 170.

del capitolo. Perché infatti indicare, con il nome di assoluto, una singola categoria, quando l'intera Logica doveva essere considerata, almeno secondo l'intento hegeliano, come una vera e propria esposizione dell'assoluto? Stando alle affermazioni hegeliane, l'assoluto non è soltanto il nome di una categoria particolare, ma le riguarda tutte quante nel loro intero sviluppo.⁴⁸ È quindi ipotizzabile che in un contesto del genere non vi fosse più motivo per fare dell'assoluto una categoria specifica. Nella Logica dell'*Enciclopedia*, già nella sua prima versione del 1817, si assiste inoltre a un'estensione della problematica dell'assoluto ancora maggiore rispetto alla *Scienza della logica*, che porta Hegel a considerare ogni sfera dell'idea logica come «una totalità di determinazioni e come un'esposizione dell'assoluto» (E, § 85, Z), e ad affermare che «i diversi gradi dell'idea logica possono essere considerati come una serie di definizioni dell'assoluto» (E, § 130).⁴⁹

Problematica è anche la posizione in cui, nella *Scienza della logica*, l'assoluto viene a trovarsi. Infatti, come si è visto, non è collocato alla fine dell'argomentazione sulla *Wirklichkeit*, come vorrebbe Michelet, bensì all'inizio, come termine ancora astratto e solamente posto. La difficoltà di collocare un capitolo così eccentrico nel tessuto della *Scienza della logica* ha portato allora alcuni interpreti a ritenere che si tratti di una categoria che esula

⁴⁸ *Ibidem*, p. 169. Come si è già notato nel § 2 del presente capitolo, Hegel si era pronunciato riguardo all'assoluto già prima di giungere al capitolo omonimo, una prima volta equiparandolo al puro essere e successivamente all'essenza, ovvero a entrambe le divisioni della Logica oggettiva. Per questa ragione, la sua presentazione come una categoria a parte, come una qualsiasi categoria tra le altre all'interno della Logica dell'essenza, risulta del tutto inaspettata.

⁴⁹ Il termine «assoluto», usato in funzione aggettivale o avverbiale, ricorre in diversi punti fondamentali della Logica enciclopedica, sino all'idea *assoluta*, che costituisce notoriamente la definizione «assoluta» dell'assoluto. Secondo A. Doz, «determinare il senso dell'assoluto nella filosofia hegeliana non è facile», per il fatto che Hegel effettivamente non lo definisce mai, in quanto «presuppone che il suo senso sia già noto». La sua localizzazione nella Logica oggettiva, come una categoria vera e propria a cui «corrisponde» la filosofia spinoziana – per cui l'assoluto, in effetti, non sarebbe nient'altra cosa che la sostanza infinita di Spinoza – risulta, secondo l'interprete, particolarmente problematica. Nella Logica dell'*Enciclopedia* tutte le determinazioni vengono infatti presentate come «definizioni dell'assoluto», e quest'ultimo termine non può pertanto affatto designare la sostanza di Spinoza. Il fatto che questa determinazione sia scomparsa, «potrebbe lasciar pensare che Hegel stesso non abbia più giudicato la denominazione soddisfacente (anche se le ragioni della soppressione del passaggio corrispondente potrebbero essere altre)». Cfr. A. Doz, *Le sens du mot 'absolu'*, p. 5. In realtà, come si è visto, Hegel non identifica affatto la propria categoria dell'assoluto con la sostanza infinita di Spinoza, ma al contrario, prende da questa soltanto le mosse per trasformarne profondamente l'impianto.

completamente dalla struttura e dal movimento peculiare alle determinazioni della Logica dell'essenza. Così H.-Ch. Lucas, ad esempio, ritiene che l'assoluto sia una categoria a partire da cui non esiste più passaggio in un'altra ad essa successiva, e che «lo sviluppo delle categorie nell'*assoluto* abbia raggiunto un punto terminale». ⁵⁰ Secondo il significato conferitogli da Hegel si tratta infatti – come si è visto – di una categoria denotante l'unità comprensiva delle determinazioni raggiunte sino a quel momento. ⁵¹ Per questa ragione esso sarebbe stato eliminato nella Logica enciclopedica.

Un'ulteriore ipotesi, forse più convincente delle precedenti, anche se non ancora del tutto decisiva, riguarda l'affinità di contenuto tra il capitolo sull'assoluto e il paragrafo successivo dedicato alla relazione di sostanzialità. ⁵² Secondo i suoi sostenitori, il cambiamento apportato da Hegel tra la *Scienza della logica* e l'*Enciclopedia* sarebbe giustificato dal fatto che, al centro della relazione di sostanzialità, si trova nuovamente un serrato confronto con la sostanza spinoziana, già argomento dell'assoluto: «nella storia della filosofia – viene detto infatti in un'aggiunta all'omonimo paragrafo dell'*Enciclopedia* – incontriamo la *sostanza* come principio della filosofia spinoziana» (E, § 151, Z). Questa sarebbe la ragione per cui Hegel avrebbe deciso di eliminarlo: presupponeva una conoscenza della sostanza che doveva ancora essere trattata diffusamente entro la *Logica* stessa. A titolo esemplificativo, si può leggere l'interpretazione di Johann Eduard Erdmann:

«nell'*Enciclopedia* il contenuto del primo capitolo [sull'assoluto] è del tutto tralasciato ... Ciò è da considerare tanto più un miglioramento, in quanto

⁵⁰ H.-Ch. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 12.

⁵¹ L. Lugarini ritiene che nell'identità dell'assoluto vengano raccolte, negate e conservate, «tutte le precedenti determinazioni concettuali della Logica confluite in quell'unica totalità»; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 378.

⁵² Al fine di rendere un po' più agevole la comprensione della complessa struttura di queste categorie, e i cambiamenti apportati da Hegel nell'*Enciclopedia*, riportiamo qui di seguito lo schema in cui è ripartita la *Wirklichkeit* nella *Scienza della logica*: Capitolo I: *L'assoluto* (A. *L'esplicazione dell'assoluto*; B. *L'attributo assoluto*; C. *Il modo dell'assoluto*; Nota. *Filosofia spinozistica e leibniziana*). Capitolo II: *L'effettualità* (A. *Accidentalità, ossia effettualità, possibilità e necessità formali*; B. *Necessità relativa, ovvero effettualità, possibilità e necessità reali*; C. *Necessità assoluta*). Capitolo III: *La relazione assoluta* (A. *La relazione della sostanzialità*; B. *La relazione della causalità* – a. *La causalità formale*; b. *La relazione di causalità determinata*; c. *Azione e reazione* – C. *L'azione reciproca*).

il contenuto del primo capitolo, che contiene una deduzione dell'assoluto (*spinoziano*), dei suoi attributi e modi, deve essere poi ripetuto in parte nell'esame del rapporto di sostanzialità; d'altronde qui, nella discussione dell'assoluto, deve essere presupposto come noto il concetto di sostanza, trattato in seguito».⁵³

L'interesse di questa tesi sussiste, a nostro avviso, nel fatto che la scomparsa dell'assoluto viene ricondotta al rapporto che Hegel, in questi capitoli, instaura con Spinoza; è indubitabile, inoltre, che il capitolo sull'assoluto e quello sulla relazione di sostanzialità – come afferma Erdmann – presentino una comunanza e un'affinità dal punto di vista tematico. Nondimeno, bisogna precisare che la relazione di sostanzialità non riprende semplicemente quanto già enunciato con l'assoluto: infatti, se scopo di quest'ultimo era la trasformazione della nozione spinoziana di sostanza, con la relazione di sostanzialità, come vedremo, Hegel cerca di dare adito sino in fondo a quella che considerava «l'autentica confutazione dello spinozismo».⁵⁴ Senza contare che, in quest'ultima categoria, Hegel

⁵³ Cfr. J.E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung* 3, II, pp. 752-753 (citato da G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 242, nota 41). In questa direzione pare muoversi, più di recente, anche K. Düsing, secondo cui nell'*Enciclopedia* Hegel assimilerebbe le due categorie che nella *Scienza della logica* erano invece ancora tenute separate. Cfr. K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, pp. 170 ss.

⁵⁴ Le difficoltà relative alla determinazione del ruolo e della collocazione del capitolo sull'assoluto hanno portato diversi interpreti a sottovalutare l'importanza che esso detiene per la comprensione del passaggio dall'essenza al concetto. Così, ad esempio, tra gli studi più recenti sull'argomento, quello di F. Schick non contempla affatto la categoria dell'assoluto e, nella lettura del passaggio, prende le mosse esclusivamente dal concetto di necessità. L'analisi, pur accurata, di W. Marx si basa invece soltanto sulla relazione di sostanzialità, per il fatto che, come lo studioso stesso afferma, la sostanza è «la genesi immediata del concetto». Cfr. W. MARX, *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, p. 130. Tra quanti, viceversa, assegnano un ruolo privilegiato all'assoluto, S. Majetschak ha notato come l'intero capitolo sulla *Wirklichkeit* sia «una teoria che vuole far valere il pensiero di un assoluto condiscendente [*kondeszendenten*], in modo che divenga pensabile il riferimento ad esso nelle proposizioni finite». Cfr. S. MAJETSCHAK, *Die Logik des Absoluten*, p. 104. Anche G. Severino, pur giungendo a conclusioni molto diverse, ritiene che, per intendere il significato della Dottrina del concetto, sia necessario rifarsi al capitolo sull'assoluto e, in particolare, alla nota sulle dottrine di Spinoza e di Leibniz. La natura del concetto hegeliano si comprenderebbe infatti proprio sulla base di alcuni principi apparsi nella storia della filosofia, ritenuti da Hegel essenziali. In particolare, oltre alla sostanza di Spinoza e alla monade di Leibniz, il principale riferimento hegeliano sarebbe al *soggetto* kantiano. Secondo l'interprete, si assiste in queste pagine a una sorta di 'compensazione' tra questi tre principi, secondo un andamento che riprende il movimento proprio delle categorie della Logica (per cui l'andare avanti è un tornare indietro, al primo, al fondamento), e pone il soggetto kantiano – inteso come unità sintetica originaria dell'appercezione – alla base delle determinazioni che temporalmente lo precedono. Cfr. G. SEVERINO, *Inconscio*, pp. 59 ss.

fa riferimento non soltanto al concetto spinoziano di sostanza, ma a diverse configurazioni che la sostanza ha assunto nel corso della storia della filosofia.

Comunque si voglia interpretare questa cancellazione, alla luce delle motivazioni ora enunciate dovrebbe risultare chiaro quali nodi teorici fondamentali si celino dietro al tema in questione, e, dunque, come un'indagine in proposito non sia mera acribia filologica, volta alla ricostruzione di un mutamento soltanto formale, ma consenta di avvicinarsi maggiormente alla comprensione del significato stesso dell'assoluto nella *Scienza della logica*. Tuttavia, ci pare che il motivo determinante del profondo mutamento operato da Hegel esuli, almeno parzialmente, da quelli enunciati sino a questo momento. Pur tenendo conto della complessità delle motivazioni passate in rassegna e senza escluderle, riteniamo infatti che la ragione fondamentale della scomparsa dell'assoluto vada ricercata nella natura stessa del capitolo in questione: si tratta infatti di un capitolo 'metateoretico', che non introduce alcuna nuova determinazione o categoria nel *Fortgang* logico, ma contiene una serie di considerazioni generali e strutturali sul processo complessivo della *Scienza della logica*. Per questo motivo Hegel, nell'*Enciclopedia*, avrebbe deciso di eliminarlo. Ciò non esclude, tuttavia, che esso rivesta un'importanza decisiva nell'opera di Norimberga. È quest'ipotesi interpretativa che tenteremo di esaminare più dettagliatamente nel paragrafo seguente.⁵⁵

5. La funzione dell'assoluto nella «Scienza della logica»

Si è visto, dunque, come lo scopo dell'esplicazione dell'assoluto sia stato provvedere a quella deduzione intrinseca dell'attributo e del modo che a Spinoza non era riuscita. L'errore fondamentale di Spinoza non è consistito tanto nell'aver misconosciuto le determi-

⁵⁵ La natura metateoretica del capitolo in questione è stata segnalata – per quel che si è potuto verificare – soltanto da G.M. Wölffe, il quale si riferisce tuttavia esclusivamente alla prima parte del capitolo. L'interprete sottolinea come la meta delle riflessioni metateoretiche ivi offerte sia di mettere in relazione l'avanzamento della Logica sino a quel livello «con il raggiunto concetto di assoluto» e «di mostrare il processo successivo della Logica». Una sorta di nodo cruciale, dunque, che secondo l'autore sarebbe stato introdotto proprio a questo punto dello sviluppo logico indubbiamente perché, con la sezione della realtà effettiva, verrebbe raggiunto non solo l'assoluto dell'essenza, ma dell'intera Logica oggettiva. Cfr. G.M. WÖLFLE, *Die Wesenslogik*, pp. 430-431.

nazioni fondamentali del reale, poiché, al contrario, «l'esplicazione dell'assoluto comincia dalla sua assoluta identità e passa all'attributo e da questa al modo» e in ciò «essa ha intieramente percorso i suoi momenti» (*WdL II*, p. 375; p. 602). La deduzione di questi tre momenti era tuttavia affidata all'intelletto, un semplice modo, e soltanto a partire da questo le determinazioni venivano colte come inerenti alla sostanza stessa.⁵⁶ L'errore spinoziano era allora stato quello di utilizzare un metodo inappropriato, il metodo geometrico dell'*Etica*, valido, secondo Hegel, soltanto per le scienze dell'intelletto. Esso non può essere applicato alla filosofia, se non a rischio di fare «dell'andamento estrinseco, proprio dell'aconcettuale quantità, l'andamento del concetto» (*WdL I*, p. 37; p. 35).⁵⁷ Il *mos geometricus*, esponendo la sostanza, l'attributo e il modo in forma di definizioni, ha messo in luce l'incapacità dello spinozismo di far derivare, in modo genetico, tutti questi termini gli uni dagli altri. Nel caso hegeliano, viceversa, il movimento riflessivo non rimane un procedimento negativo «di fronte alle determinazioni», ma è l'attività della riflessione in sé, tramite cui si giunge a cogliere nel modo quel movimento del ritorno che era rimasto del tutto precluso a Spinoza: ecco perché il modo viene definito «la riflessione che risolve se stessa» (*WdL II*, p. 374; p. 602).

Ma questo risultato altro non è se non l'esplicazione di tutto il percorso compiuto da Hegel nella *Scienza della logica*, in cui vale il principio speculativamente opposto a quello spinoziano: *ogni determinazione è una riflessione in sé*. Questo avviene proprio perché la riflessione in sé è la struttura originaria del concetto, che sotterraneamente agisce sin dal principio stesso della Logica, e non a partire da una delle sue sfere soltanto. Detto altrimenti, con l'esplicazione dell'assoluto Hegel non compie una trasformazione di prospettiva che avviene soltanto a questo punto del *Fortgang*

⁵⁶ «Il conoscere è la riflessione estrinseca, la quale non comprende e deduce dalla sostanza ciò che appare come finito, la determinatezza dell'attributo e del modo, come anche in generale se stessa, ma è attiva come un intelletto estrinseco, prende le determinazioni come *date* e le *riconde* all'assoluto, in luogo di desumere da questo i loro cominciamenti» (*WdL II*, p. 376; p. 604) E ancora: «Fuor della sostanza è ... un intelletto (e precisamente appunto perché fuor di lei è un intelletto accidentale) nel quale e per il quale essa è in diversi attributi e modi» (*WdL III*, p. 40; p. 690).

⁵⁷ Il procedere dimostrativo di tipo analitico deduttivo, infatti, secondo Hegel è in grado di cogliere la relazione reciproca del soggetto e del predicato, del pensiero e dell'essere, soltanto nella forma dell'«assoluta indifferenza».

logico, ma illustra ed esplicita il radicale mutamento da lui operato sin dall'inizio della *Scienza della logica* o, per meglio dire, ancor prima del suo inizio. Ciò risulta con particolare chiarezza dal passo posto proprio in apertura del capitolo sull'assoluto, un passo che si è già citato ma sul quale vale la pena di soffermare ora nuovamente l'attenzione:

«nella sua verità questa esplicazione [l'esplicazione dell'assoluto] è il complesso del movimento logico della sfera dell'*essere* e dell'*essenza*, il cui contenuto non venne raccattato dal di fuori come un contenuto dato ed accidentale, nè venne calato e piantato nell'abisso dell'assoluto da una riflessione a lui esterna, ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità» (*WdL II*, pp. 371-372; p. 598).

L'esplicazione dell'assoluto ricomprende, cioè, ed esplicita, quel movimento logico che, a partire dal «sapere puro», si è dispiegato nella sfera dell'essere e dell'essenza, il cui «contenuto» (le diverse determinazioni concettuali) «vi si è determinato mediante la sua interna necessità», vale a dire tramite la riflessione in sé. Proprio in riferimento a questo passaggio cruciale della Logica, è stato notato giustamente che

«lo sprofondarsi di tutte le determinazioni nell'abisso dello spinozismo, consigliato da Hegel [ai propri studenti] come esercizio di pensiero, deve essere letto come un'anticipazione del percorso della Logica ma soltanto a livello della riflessione estrinseca. Riflessione estrinseca significa: a colui che riflette deve essere attribuita la facoltà stessa del lasciare da parte tutte le determinazioni».⁵⁸

Volendo completare tale giudizio potremmo dire: il movimento assoluto della riflessione in sé, che da un lato sorregge l'intero *Fortgang* della *Scienza della logica*, e che dall'altro, nel corso di questo, si sviluppa, permette una trasformazione dell'*abisso* spinoziano tale per cui le determinazioni non vengono 'tralasciate', ma vi scaturiscono e vi si sviluppano secondo la dialettica propria del concetto. Il capitolo sull'assoluto si configura così come una sorta di pausa di riflessione all'interno della *Scienza della logica*, in cui Hegel si sofferma sul senso del cammino compiuto sino a quel momento e lo illustra mettendolo in connessione con quanto seguirà dopo: egli vi esplica cioè il proprio programma filosofico,

⁵⁸ H. BRAUN, *Spinozismus*, p. 70.

riprendendo la sequenza spinoziana e trasformandone il significato. È lecito allora ipotizzare che nella Logica dell'*Enciclopedia*, un testo concepito più per le lezioni che per la pubblicazione, la funzione di un tale capitolo non fosse più considerata da Hegel così rilevante: nello stile molto più contratto dell'opera, si trova indubbiamente meno spazio per parti o capitoli di natura metateoretica.⁵⁹

Dunque, se questa tesi risulta plausibile, porta con sé una serie di conseguenze di importanza decisiva che consentono di rispondere, almeno parzialmente, ad alcuni degli interrogativi prospettati all'inizio del presente capitolo.

Ci si chiedeva, ad esempio, se vi fosse un 'luogo' privilegiato nella *Scienza della logica* in cui andare a ricercare il confronto di Hegel con Spinoza, e dove, in particolare, Hegel collocasse lo *Standpunkt*, «la prospettiva», dello spinozismo. Alla luce di quanto detto sino a questo momento, l'*Auseinandersetzung* di Hegel con Spinoza non deve essere ricercata soltanto in determinate parti o in certe categorie, ma investe e riguarda il processo logico nella sua interezza. Con quest'affermazione, si vogliono prendere coscientemente le distanze da diversi interpreti hegeliani, che insistono viceversa soltanto su determinati punti della *Scienza della logica* in cui Hegel attuerebbe il «superamento» della sostanza spinoziana. Ad esempio, per Hans-Christian Lucas, nonostante il confronto di Hegel con lo spinozismo avvenga in diverse parti dell'opera hegeliana, l'*Auseinandersetzung*, la vera e propria resa dei conti, si ritrova soltanto nella Dottrina dell'essenza.⁶⁰ Pur riconoscendo la presenza di Spinoza nei momenti fondamentali dell'opera, anche secondo Pierre Macherey è degno di nota che Hegel abbia scelto, per presentare nell'insieme la dottrina spinoziana, proprio il capitolo di apertura della sezione sull'*effettività*. Si tratterebbe infatti di una posizione che indica bene il significato cruciale conferito allo spinozismo: un cominciamento della filosofia che è in se stesso un punto di arrivo

⁵⁹ Va precisato tuttavia che, nella *Scienza della logica*, l'assoluto non è l'unico punto in cui Hegel offre delle indicazioni metateoretiche sul processo logico nella sua interezza. Per una ricostruzione degli altri passaggi che presentano una tale funzione, si rimanda al già citato studio di Wölffle, la cui indagine è circoscritta tuttavia alla sola Dottrina dell'essenza. Cfr. G.M. WÖLFLE, *Die Wesenlogik*.

⁶⁰ Secondo l'autore, è la tesi del parallelismo tra storia della filosofia e costruzione della Logica che conduce a ricercare proprio alla fine della Dottrina dell'essenza l'autentica *Auseinandersetzung* di Hegel con Spinoza. Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 11.

e una ricapitolazione del movimento precedente.⁶¹ Ma qui si coglie, a nostro avviso, l'incomprensione dell'interprete: infatti, a detta di Macherey, sarebbe nella sostanza in senso spinoziano che verrebbe compiuto e riassunto tutto il processo della Logica oggettiva.⁶² Ora, se è fuor di dubbio che il capitolo sull'assoluto – in quanto ricapitolazione di un movimento precedente e anticipazione del futuro cammino della Logica – costituisce un 'crocevia' fondamentale, tuttavia questo non accade perché, come vorrebbe l'autore, la meta di tale movimento concettuale sia la sostanza in senso spinoziano, ma, al contrario, proprio perché in esso converge l'intera Logica oggettiva che della sostanza di Spinoza è già il superamento. Del resto Hegel stesso, all'inizio della Dottrina del concetto, dichiara che l'intera Logica oggettiva, che considera l'essere e l'essenza, «costituisce propriamente *l'esposizione genetica del concetto*» (WdL III, p. 11; p. 652). Come è allora possibile che essa sfoci nella sostanza spinozianamente intesa?

In generale, le interpretazioni secondo cui la *Wirklichkeit* hegeliana rappresenterebbe la «posizione» spinoziana, non tengono adeguatamente conto del fatto che, nel corso della Logica oggettiva, proprio in quanto «esposizione genetica del concetto», Hegel abbia già attuato quella trasformazione che viene condensata nel capitolo sull'assoluto.

Si potrebbe piuttosto dire – e in maniera niente affatto paradossale – che la prospettiva di Spinoza, nella *Scienza della logica*, non esiste mai. Essa inizia infatti da uno *Standpunkt* che da Spinoza ha già preso totalmente le distanze. È vero che è Hegel stesso a indicare una corrispondenza tra il proprio concetto dell'assoluto e la sostanza dello spinozismo: ricorderemo infatti come egli affermasse che «al concetto dell'*assoluto* e al rapporto della riflessione verso di esso ... corrisponde il *concetto della sostanza spinozistica*» (WdL II, p. 376; p. 604). Ma bisogna cercare di comprendere bene il senso di queste parole. L'assoluto corrisponde [*entspricht*] alla sostanza di Spinoza per il fatto che Hegel, terminologicamente, si serve ancora delle tre determinazioni spinoziane; tuttavia esse vengono 'svuotate'

⁶¹ Cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, pp. 30-31.

⁶² *Ibidem*, p. 30. Le tesi di Macherey sono state efficacemente criticate da D. SOUCHES-DAGUES, nella sua recensione *Spinoza et Hegel*, pp. 87-100.

del loro significato originario, spogliate da «ciò che concerne la loro formazione esteriore» e utilizzate come la traccia, lo schema, su cui innestare il movimento della riflessione in sé che le collega intimamente. In questo senso, appare chiaro – ed è un'osservazione che è tanto più valida per la concezione hegeliana della storia della filosofia, nonché per il rapporto di quest'ultima con la logica – che la nozione di corrispondenza non deve essere affatto confusa con quella di identità, anzi se ne situa pressoché agli antipodi. Come il confronto con Spinoza consente di delucidare, per Hegel 'corrispondenza' non denota un rapporto di identificazione tra due termini, bensì, se così ci si può esprimere, una relazione di identità soltanto formale, meramente esteriore, che non incide sul contenuto intrinseco ai termini del rapporto.

In questa direzione deve allora essere letto un importante passaggio delle *Lezioni sulla storia della filosofia* in cui Hegel pone proprio una corrispondenza tra le tre determinazioni spinoziane e le proprie nozioni di universale, particolare e individuale:

«Queste tre ultime determinazioni [sostanza, attributo, modo] Spinoza non avrebbe dovuto limitarsi a porle soltanto quali concetti, ma anche dedurle; esse sono di particolare importanza e *corrispondono* a quel che noi *più determinatamente* distinguiamo come universale, particolare ed individuo» (W, 20, p. 170; 3, II, p. 113).

L'universale [*Allgemeines*], cioè, corrisponde alla sostanza, ma non è ad essa identico, e lo stesso tipo di rapporto esiste tra l'attributo e il particolare [*Besonderes*], il modo e il singolare [*Einzelnes*].⁶³ La sequenza spinoziana non va cioè assunta in modo astrattamente formale ma appunto «più determinatamente», ovvero nel suo senso concreto, attuandone «la deduzione»: se Spinoza «non fa che discendere» e il modo è «il gradino più basso» e «la cattiva individualità», nella concezione hegeliana, tramite la deduzione intrinseca delle determinazioni, il modo risulta invece essere, in se stesso, l'universale medesimo. Quindi:

⁶³ *Allgemeines, Besonderes, Einzelnes* sono, come si è accennato nel primo capitolo, i tre momenti costitutivi del concetto hegeliano: «il *concetto* come tale contiene i momenti dell'*universalità*, come libera uguaglianza con se stessa nella sua determinatezza – della *particolarità*, della determinatezza nella quale l'universale rimane limpidamente uguale a se stesso, e della *singolarità*, come riflessione in sé delle determinatezze dell'*universalità* e della *particolarità*; unità negativa con sé che è il *determinato in sé e per sé* e, al tempo stesso, identico a sé ed universale» (E, § 163).

«La vera individualità e la vera soggettività non è soltanto un allontanamento dall'universale, non è soltanto l'assolutamente determinato, ma questo, in quanto assolutamente determinato, è ad un tempo quello che è per sé, quello che determina soltanto se stesso. Perciò appunto l'individuo, il soggetto, è il ritorno all'universale; e poiché esso è ciò che è presso di sé, è esso medesimo l'universale» (W, 20, p. 170; 3, II, p. 113).⁶⁴

Pertanto, la nozione di corrispondenza ben si presta a raffigurare l'operazione che Hegel attua con Spinoza: il tentativo di costituire un concetto di assoluto che, pur partendo dalla terminologia spinoziana, ne prende decisamente le distanze fino a rovesciarne il significato.⁶⁵ E, più in generale, la comprensione della nozione di corrispondenza impone cautele nel tentativo di applicare in maniera schematica e indiscriminata la tesi del parallelismo tra forme logiche e sistemi filosofici. Anzi, si potrebbe dire che 'il caso Spinoza', proprio perché non è possibile assimilare lo *Standpunkt* di quella filosofia ad alcuna categoria logica, sia un'illustrazione del tutto emblematica di come il rapporto posto da Hegel tra determinazioni logiche e principi filosofici possa essere compreso soltanto rinunciando alla tesi di un loro stretto parallelismo.⁶⁶

⁶⁴ A commento di questo passo vale la pena citare quanto Hegel afferma nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «Il concreto e il vero (ed ogni vero è concreto) è l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però grazie alla sua riflessione entro di sé è agguagliato con l'universale» (W, 7, § 7, A).

⁶⁵ Nella *Lezione su Spinoza* del 1823-1824 Hegel afferma che il terzo termine, ovvero il modo «sembra corrispondere al singolare». Ma non è, appunto, che un'apparenza; subito dopo, infatti, egli aggiunge: «secondo la determinazione più immediata, questo terzo termine è il finito in quanto tale ... Esso non è dunque il singolare del concetto» (V 1823-24, pp. 98-99).

⁶⁶ Queste tesi necessiterebbero di un approfondimento in un lavoro apposito. Diverse interessanti riflessioni in proposito si trovano nei già citati studi di M. Biscuso. Per confutare la tesi del parallelismo e mettere in luce la possibilità di slegare, nella filosofia hegeliana, la successione cronologica dalla progressione speculativa, l'interprete fa leva – come si è già accennato – sul fatto che una stessa prospettiva (ad esempio quella dello spinozismo) raccolga «sistemi di pensiero che dovrebbero coincidere, secondo il principio del parallelismo, a differenti categorie logiche (ad esempio, l'essere di Parmenide e la sostanza di Spinoza)». Inoltre l'interprete sottolinea, altrettanto opportunamente, come, all'interno di una posizione-prospettiva filosofica, «non necessariamente il filosofo posteriore risulti più profondo e concreto dell'antecedente». Cfr. M. BISCUSO, *'Posizioni' e 'Prospettive'*, pp. 60-61. Anche la giusta interpretazione di ciò che Hegel intende con 'corrispondenza' può costituire un ulteriore elemento di rottura nei confronti di ogni troppo semplicistica interpretazione della teoria del parallelismo.

6. La monade di Leibniz

Al capitolo sull'assoluto segue una nota di carattere più strettamente storico-filosofico in cui Hegel ritorna su quei limiti dello spinozismo che erano già stati più volte illustrati nel corso della *Scienza della logica*, riconsiderandoli adesso in una visione d'insieme. Non intendiamo soffermarci nuovamente su questo aspetto, già trattato a sufficienza nei precedenti capitoli con il ricorso anche ad ampi passaggi testuali. Tuttavia, la nota in questione presenta un ulteriore aspetto di indubbio interesse. Hegel vi afferma infatti che la lacuna fondamentale della sostanza spinoziana – la mancanza della riflessione in sé – è invece l'attività costitutiva della monade di Leibniz:

«La mancanza della *riflessione in sé*, da cui è affetta ... l'esplicazione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, riceve la sua integrazione nel concetto della *monade leibniziana*» (WdL II, p. 378; p. 607).

Anzi, la riflessione in sé risulta addirittura «la determinazione fondamentale [*Grundbestimmung*] della monade leibniziana» (WdL II, p. 378; p. 607). La monade è infatti «Uno», un «negativo riflesso in sé»: in quanto tale, è la «totalità del contenuto del mondo». In essa il molteplice, l'insieme delle cose finite, non è «solo scomparso», così come accadeva nel caso spinoziano, ma vi è «conservato in maniera negativa» (WdL II, p. 378; p. 607).⁶⁷ Proprio in virtù di tale processo di conservazione, di *Erinnerung*, la monade è «essenzialmente rappresentativa» (WdL II, p. 378; p. 607). Questa espressione è di notevole importanza, in quanto si collega strettamente a ciò che Hegel denomina *idealità*. Con il termine *rappresentazione* egli traduce infatti la *perceptio* leibniziana, che indica «lo stato transitorio che racchiude e rappresenta una molteplicità nell'unità, cioè nella sostanza semplice».⁶⁸ Ora,

⁶⁷ A differenza della sostanza spinoziana, nella monade la negazione è costitutiva: «la sua essenza è la singolarità, il negare un altro, l'esclusione», essa è «totalità essente per sé, per la quale l'altro è un altro in lei negato» (WdL II, p. 378; p. 607). Sul rapporto Hegel-Leibniz nella *Scienza della logica* si può consultare utilmente l'articolo di Y. BELAVAL, *La Doctrine de l'Essence*, in cui viene sottolineata la presenza esplicita e implicita di Leibniz nel corso di tutta la Logica dell'essenza. Per quanto concerne, più in generale, l'interpretazione hegeliana di Leibniz, si rimanda al recente libro di A.-M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*.

⁶⁸ «Possiamo difatti tradurre *perceptio* con *rappresentazione*» (W, 20, p. 242; 3, II, p. 191). Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, p. 65.

per Hegel, l'autentico idealismo altro non è se non proprio «l'esser distinto in un unico uno» ossia, la capacità di determinare il molteplice in un'unità (W, 20, p. 242; 3, II, p. 192). Per questo la monade è, secondo Hegel, *vorstellender Idealismus*, idealismo rappresentativo.

Sull'idealità della monade Hegel si sofferma diffusamente in vari suoi scritti, da quelli di Jena sino alle *Lezioni* berlinesi. Nella *Logica e metafisica* del 1804-1805 si serve del principio fondamentale della filosofia di Leibniz per esplicitare il rapporto tra anima e mondo.⁶⁹ L'anima viene qui equiparata a una «monade che rappresenta»: «in quanto riflettentesi in sé, mantenentesi indifferente nell'essere determinata da altro, essa è totalità essente per sé, per la quale l'altro è un [altro] in lei negato» (LM, p. 144; p. 139). L'anima-monade è «un semplice nella sua determinatezza infinitamente molteplice» (LM, p. 145; p. 140), è in grado di distinguersi in se stessa, sopportare la molteplicità ed il mutamento, senza nulla perdere della propria unità e molteplicità: essa pertanto costituisce realmente un «che d'ideale». Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel sottolinea come la monade sia una «semplicità che è allo stesso tempo mutamento, movimento nella pluralità» (W, 20, p. 242; 3, II, p. 191) e rende onore a Leibniz, avvicinando la monade, proprio in virtù del suo *idealismo*, al proprio concetto di spirito. La monade infatti

«contiene ... questo idealismo, per cui il semplice è un distinto in lui stesso, e nonostante il suo mutamento è tuttavia uno, e rimane nella semplicità: per esempio io, il mio spirito. Io ho molte rappresentazioni, è in me una ricchezza di pensieri, e tuttavia, nonostante questa differenziazione, resto uno» (W, 20, p. 242; 3, II, p. 191).

Dunque, riconoscere alla monade il principio della riflessione in sé, equivale ad attestarne l'idealità: la riflessione in sé indica infatti quella stessa attività di negazione del reale che ne implica non la dissoluzione, ma la negativa conservazione. L'introduzione della

⁶⁹ Nella *Logica e metafisica* del 1804-1805 Hegel si riferisce alla monade essenzialmente in due punti: nella seconda suddivisione della *Metafisica dell'oggettività*, intitolata *Il mondo*, e in quel centrale momento riassuntivo costituito dalla sottosezione della *Metafisica della soggettività* sullo *Spirito assoluto*. Per la centralità del concetto di monade nell'Antropologia hegeliana si veda: R. BONITO OLIVA, *Coscienza, inconscio, follia*, pp. 383-407; M. WOLFF, *Das Körper-Seele-Problem*; A.-M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, pp. 185-198.

negatività nella sostanza non ne preclude l'unità sostanziale,⁷⁰ ma la trasforma radicalmente: la sostanza monadologicamente intesa è «un *Questo*», un «uno negativo assolutamente determinato» (*LM*, p. 144; p. 139) che si rappresenta da un lato il mondo intero, ma, dall'altro, ne è rappresentazione determinata, come *questa* monade, secondo cioè «la situazione e le circostanze particolari di essa» (*W*, 20, p. 252; 3, II, p. 202).

A differenza dell'uno-tutto spinoziano in cui la singolarità è destinata a perdersi nell'abisso dell'indifferenziato, la monade è dunque una sostanza individuale al cui interno il mondo viene conservato, *rappresentato*, in base alle esperienze e alla visione che essa ne ha, secondo il suo punto di vista determinato, la sua particolare ottica. Pur riconoscendo che l'intuizione dell'unità sostanziale spinoziana costituisce «la base [*Grundlage*] di ogni ulteriore vero sviluppo», Hegel ritiene che non ci si possa fermare ad essa, in quanto risulta priva di quel «principio occidentale dell'individualità» che «è comparso in forma filosofica, contemporaneamente allo spinozismo, per la prima volta nella monadologia leibniziana» (*E*, § 151, *Z*). Per questa ragione, come si vedrà anche nel capitolo successivo, la monade è uno dei principi privilegiati a cui Hegel fa riferimento per l'elaborazione del proprio concetto di sostanza. Nella *Scienza della logica*, egli sottolinea inoltre che nella monade non vi è passività alcuna, ma che «i mutamenti e le determinazioni che vi hanno luogo sono manifestazioni di lei in lei stessa» (*WdL II*, p. 378; p. 607). Essa è pertanto, con un termine ripreso più che nel significato attribuitogli da Leibniz, in quello aristotelico, *entelechia*.⁷¹ Se per Leibniz le monadi sono entelechie nel senso che posseggono una certa perfezione [ἔχουσι τὸ ἐντελές],⁷² per Hegel lo sono perché hanno il proprio fine in sé [ἐν + τέλος + ἔχειν], come chiarisce ciò che Hegel afferma con riferimento alla filosofia aristotelica: «*Energheia* è presso Aristotele entelechia, o attività libera, che ha in sé il fine [τὸ τέλος - *der Zweck*] ed è la realiz-

⁷⁰ «Questa è una determinazione importantissima; nella sostanza medesima è posta la negatività, il carattere determinato, senza ch'essa perda la sua semplicità e il suo essere dentro se stessa» (*W*, 20, p. 242; 3, II, p. 191).

⁷¹ Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel afferma che le monadi, le «forme sostanziali» leibniziane sono le «entelechie di Aristotele, concepite come attività pura, come forme in loro stesse» (*W*, 20, p. 239; 3, II, p. 188).

⁷² «A tutte le sostanze semplici (monadi) create si potrebbe dare il nome di *entelechie*: esse infatti hanno in sé una certa perfezione, godono di una certa autosufficienza [αὐτάρκεια] che le rende fonti delle loro azioni interne, e le fa essere, per così dire, automi incorporei»; G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, p. 67.

zazione di esso» (W, 19, p. 154; 2, p. 297).⁷³ Anche per quest'ultimo aspetto, dunque, la monade costituisce per Hegel un principio importantissimo: l'avere il «fine in sé» la avvicina alla struttura teleologica del concetto così che essa sta «più addentro ai confini dell'astratto concetto» (WdL I, p. 148; p. 166).

Tuttavia, nonostante tutti questi notevoli riconoscimenti attribuiti a Leibniz, Hegel non manca di rilevare le carenze insite nel concetto di monade. Se da un lato, infatti, consentendo una più profonda fondazione del principio della riflessione in sé, è possibile per suo tramite integrare le lacune del sistema spinoziano, dall'altro, essa rimane un «assoluto chiuso dentro di sé», un'interiorità incapace di esteriorizzarsi, una «totalità in sé, secondo la sua sostanza, non nella sua manifestazione» (WdL II, p. 379; p. 608).⁷⁴ Pertanto, proprio per dare adito compiutamente al «manifestarsi» e al «rivelare», Leibniz è costretto a introdurre un terzo, ovvero una monade suprema, in grado di giustificare, tramite il ricorso all'armonia prestabilita, le possibili relazioni fra le monadi. Nell'interpretazione hegeliana la monade delle monadi è dunque una sorta di espediente tramite cui è possibile stabilire, anzi pre-stabilire, l'armonia, ovvero il reciproco influsso di ciò che di per sé sarebbe «senza porte e finestre». Ma proprio qui, secondo Hegel, si coglie il limite di Leibniz:

«tutto questo movimento, che rende le monadi ideali, cade fuori dalle monadi stesse ... L'idealità, il rappresentare in generale, rimane un che di formale, come pure il rappresentare elevato a coscienza ... L'idealità ha da essere immanente alle monadi, la natura di queste ha da consistere nel rappresentare; ma il loro contegno o rapporto è da un lato la loro armonia, la quale non cade nel loro esserci, ed è perciò prestabilita; dall'altro lato, questo loro esserci non vien compreso come un essere per altro, e meno ancora come idealità ma è solo determinato come astratta molteplicità; l'idealità della molteplicità e la sua ulteriore determinazione ad armonia non diventa immanente ed appartenente a questa molteplicità stessa» (WdL I, p. 147; pp. 167-168).

⁷³ Su questo aspetto si veda in particolare H.-Ch. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode*, pp. 185-186.

⁷⁴ Già nella *Logica e Metafisica* jenes Hegel aveva indicato come la monade rimanesse chiusa in sé, incapace di riuscire a riconoscere sé nell'altro da sé: «la monade si rappresenta il mondo, ed il termine della sua rappresentazione, laddove essa finisce, è il contrario, l'estraneo ad essa»; «l'anima diventa nel mondo monade, e pertanto è soltanto un'assoluta molteplicità di monadi che si rappresentano il mondo e restano indifferentemente rapportate a se stesse in questa differenza del rappresentare» (LM, p. 145; p. 140).

Così, conclude Hegel, il principio della riflessione in sé «non ottiene», neppure nel sistema leibniziano, «la sua più profonda elaborazione» (*WdL II*, p. 379; p. 609). Occorre allora colmare anche la mancanza presente nel sistema di Leibniz, e questo è il compito che Hegel si propone nei capitoli successivi a quello sull'assoluto, capitoli centrali per comprendere il senso del progetto hegeliano, in quanto è in essi che si completa il 'passaggio' dalla sostanza al concetto. Il colmare la lacuna non sarà tuttavia più un'integrazione soltanto esteriore, come ancora avveniva nel caso della coppia Spinoza-Leibniz,⁷⁵ ma verrà mostrato in che modo «la relazione di sostanzialità, considerata interamente solo *in sé e per se stessa*, si trasporta al suo opposto, cioè al *concetto*» (*WdL III*, p. 15; p. 656). Soltanto allora si completerà la vera e propria «confutazione» del sistema di Spinoza.

⁷⁵ A questo proposito Hegel scriveva: «All'unilateralità di un principio filosofico, suol contrapporsi l'unilateralità opposta, così che si abbia, anche qui come in tutto, la totalità almeno come una *integrità sparpagliata*» (*WdL II*, p. 378; p. 607).

**Dalla Dottrina dell'essenza
alla Dottrina del concetto:
il completamento dell'autentica confutazione
di Spinoza**

«Nei filosofi, ne' veri filosofi, ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita.»

B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica. Appendice delle Lezioni* (1862)

1. *Dalla sostanza al concetto*

Secondo gli autori del commentario francese alla *Scienza della logica*, il tema principale della nota storico-filosofica sulla filosofia spinoziana e leibniziana non è stato tanto quello di criticare successivamente le due filosofie, ma di illustrare, attraverso la loro opposizione, «il processo contraddittorio di costituzione dell'assoluto».¹ Come si è visto, Hegel tentava di colmare la lacuna che trovava nel sistema spinoziano – la mancanza della riflessione in sé – attraverso il rinvenimento di questo principio nella monadologia di Leibniz. Potremmo dire che cercasse di tradurre, su di un piano storico-filosofico, l'operazione che, a livello speculativo, aveva tentato con l'*Auslegung* dell'assoluto: provvedere a quella deduzione intrinseca dell'attributo e del modo dalla sostanza che a Spinoza stesso non era riuscita, introducendo nella sostanza il principio della riflessione in sé, e dando così adito a una completa trasformazione dell'assoluto spinoziano. Si potrebbe, allora, essere tentati di affermare che l'assoluto hegeliano – il concetto – derivi

¹ J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 309.

da una combinazione di spinozismo e leibnizianesimo, ovvero di un principio unico assoluto e della varietà delle monadi, ciascuna delle quali presenta il principio della riflessione in sé. In questo consisterebbe l'autentica confutazione dello spinozismo.²

Tuttavia, nonostante uno dei risultati più rilevanti conseguiti da Hegel in quelle pagine fosse stato quello di mettere in luce l'importanza della monade di Leibniz per la genesi del concetto, la confutazione dello spinozismo era ben lungi dall'essere stata completamente attuata: la confutazione, come si è detto precedentemente, deve infatti essere completamente immanente. Nel caso in questione, la lacuna insita nell'unico sostanziale veniva colmata in maniera soltanto estrinseca. Indicandone, cioè, semplicemente l'integrazione nel sistema leibniziano, Hegel si era limitato a contrapporre «all'unilateralità di un principio filosofico», «l'unilateralità opposta», ottenendo la totalità soltanto come una «integrità sparpagliata» (*WdL II*, p. 378; p. 607).³

Proprio a questo riguardo, nell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* conformi al collegio del 1820-1821, si trova uno stralcio che vale la pena di leggere per intero:

«Lo spinozismo è la filosofia che concepisce la sostanza prima e assoluta; nel momento in cui essa comprende ogni differenza, ogni determinazione, soltanto come una determinazione, così ad essa manca il principio dell'individualità. Il soggetto, l'Io, è soltanto un momento scompaente, una goccia che si è liquefatta, soltanto una mera parvenza [*Schein*]. Di contro ad una tale filosofia vediamo comparire la filosofia leibniziana con il principio dell'individualità ... Due filosofie, poste così l'una contro l'altra, si contraddicono; ciò che viene alla coscienza è la loro unilateralità» (*Vorl.*, 6, I, p. 56).⁴

All'inizio della Dottrina del concetto, Hegel ricapitola le ultime battute della Dottrina dell'essenza e ripercorre, per così dire, a mente fredda i suoi stessi passi. Ritorna sul significato da attribuire alla nota sulle filosofie spinoziana e leibniziana e asserisce di aver voluto, in quella sede, indicare soltanto quale fosse il difetto del sistema

² Per il nesso tra Spinoza e Leibniz nella *Scienza della logica* si veda in particolare Y. BELAVAL, *La Doctrine de l'Essence*, pp. 357 ss.

³ Anche nell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-1826 è presente questo riferimento: «Die Totalität existiert aber nur als Vollständigkeit, ist noch nicht als die sie vereinigende Einheit dabei vorhanden» (*Vorl.*, 6, I, p. 229).

⁴ Si vedano anche le seguenti affermazioni: «La sostanza presenta ancora l'unilateralità che la personalità, la soggettività, in lei cola sempre a picco. Di contro, si è fatto necessariamente valere il principio della soggettività. Questo è accaduto con la filosofia leibniziana» (*Vorl.*, 6, I, p. 107).

di Spinoza «sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia» e aggiunge significativamente: «altra cosa è la sua confutazione». Ma c'è di più: al fine di cogliere l'autentica confutazione di Spinoza, Hegel rimanda al *discoprimento* della sostanza che avviene nel passaggio al concetto:

«L'esposizione della sostanza, contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al *concetto*, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo. È il *discoprimento* della sostanza, e codesto discoprimento è la *genesì del concetto*» (WdL III, p. 15; p. 656).

La confutazione «unica e vera» dello spinozismo avviene dunque nel punto di passaggio dalla sostanza al concetto: solo allora, infatti, si attua quel discoprimento [*Enthüllung*] della sostanza che fa tutt'uno con la genesi del concetto. Ma come può avvenire questo 'passaggio', se la sostanza spinoziana non possiede il principio della riflessione in sé? Se essa non presenta la forma assoluta che le consente di giungere al concetto? Sembrerebbe necessario, per dar ragione di un tale movimento, intendere la sostanza in termini non più 'astrattamente' spinoziani.

Ci troviamo così rimandati agli interrogativi posti all'inizio del capitolo precedente e di fronte a un'*impasse* che pare insuperabile. Da un lato, Hegel afferma che la sostanza si deve innalzare «da se stessa», cioè senza integrazioni esteriori, alla posizione «successiva» ma, dall'altro, sappiamo che dalla sostanza spinoziana non è possibile avanzamento alcuno. Nondimeno, le considerazioni avanzate a proposito dell'assoluto possono ora venirci in aiuto. Tramite l'analisi del capitolo in questione, si è infatti potuto notare che tutto l'itinerario della *Scienza della logica*, e non solo alcune sue parti privilegiate, costituisce l'*Auseinandersetzung* di Hegel con Spinoza. In tutto il cammino logico Hegel si propone di indicare – anche laddove sembra utilizzare una terminologia ancora spinoziana – una via alternativa allo spinozismo, anzi, per meglio dire, una via ad esso opposta. Così, concludevamo, la prospettiva di Spinoza nella Logica non esiste mai, per il fatto che già dall'inizio è stata superata. Non è difficile ora radicalizzare questa tesi e arrivare a dire: è la *Scienza della logica*, nella sua interezza, a costituire la vera e propria *confutazione* di Spinoza.

Non è questa tuttavia una conclusione paradossale – come potrebbe parere ad un primo approccio – ma è una necessaria conseguenza delle stesse asserzioni hegeliane. Se infatti la vera con-

futazione dello spinozismo consiste nel mostrare come la sostanza evolva a concetto, e l'intera Logica oggettiva costituisce «l'esposizione genetica del concetto» (*WdL III*, p. 11; p. 652),⁵ è naturale che tutto il cammino della Logica, intendendo mostrare il giungere del concetto a se stesso, ne costituisca una confutazione.

Una conferma in questa direzione ci viene da un'aggiunta alla Logica dell'*Enciclopedia*. Qui viene ribadito che la sostanza, alla maniera in cui è intesa da Spinoza, vale a dire «senza una precedente mediazione dialettica», è «soltanto questo oscuro, informe abisso che inghiotte in sé ogni contenuto determinato, come se fosse nullo per sua natura, e non produce da sé nulla che abbia in sé una consistenza positiva» (*E*, § 151, Z). Anche in questo contesto, la sostanza viene equiparata a un *abisso*, «oscuro e informe», in cui tutte le determinazioni scompaiono e dal quale dunque non possono fuoriuscire. Nuovamente ne viene presentato il *Grundmangel*, ovvero la mancanza di una «precedente mediazione dialettica», nondimeno sottolineando implicitamente che, qualora venisse invece 'fecondata' dalla dialettica ad essa mancante, sarebbe in grado di produrre, di far scaturire da sé, le determinazioni in essa andate a fondo. Ma l'accento, nel passo in questione, deve essere posto sull'aggettivo «precedente». Che cosa significa? *Precedente* a che cosa? Secondo l'interpretazione qui prospettata, «precedente» equivale a dire: prima che il movimento logico cominci. Il concetto non potrebbe, cioè, emergere dalla sostanza se essa non fosse già *precedentemente* passata al vaglio di una *mediazione dialettica*. Ma questo altro non significa se non che la sostanza è già stata dall'inizio trasformata e non è più sostanza nel senso spinoziano: essa è già il concetto in sé.

Allora, il momento finale del trapasso dalla sostanza al concetto, in quanto momento del giungere del concetto a se stesso, del suo proprio *Werden zu sich*, costituisce non l'attuazione *in toto* della confutazione della sostanza, ma, se così possiamo esprimerci, sol-

⁵ Nella Dottrina dell'essere, in particolare nella seconda edizione, al fine di evidenziare come al centro della libro sia «l'esposizione genetica del concetto», alcune determinazioni logiche sono da Hegel già trattate quali prime configurazioni del concetto. Così, ad esempio, come si è notato nel secondo capitolo, la categoria del *qualcosa* [*Etwas*] viene considerata «l'inizio del soggetto [*Anfang des Subjektes*]». Diversi studiosi di Hegel sono rimasti molto colpiti dal fatto che, nella Dottrina dell'essere, vengano utilizzati riferimenti alla *soggettività* e all'*individualità* che apparirebbero esclusivamente all'ambito del concetto. In realtà, questo fatto può essere spiegato soltanto considerando la sostanza già in se stessa concetto, seppur concetto soltanto in sé.

tanto il punto in cui essa si completa: nel passaggio dalla sostanza al concetto è infatti tutto il cammino della *Scienza della logica* che viene a compimento. È dunque necessario soffermarsi sulle principali scansioni di questo fondamentale tornante dell'opera.

2. La sostanza nella «*Scienza della logica*»

Il passaggio dalla sostanza al concetto è uno dei più 'ardui' della *Scienza della logica*, per il fatto che, come si è visto, chiama in causa il passaggio stesso dalla Logica oggettiva a quella soggettiva. Vale a dire: dal «regno della necessità», rappresentato dalla sostanza, si passa a quello della libertà, il regno del concetto.⁶ Non sarebbe, in realtà, neppure del tutto corretto definirlo un 'passaggio': lo è infatti, come si vedrà, in maniera soltanto *sui generis*.⁷

Hegel espone la categoria della sostanza all'interno del capitolo intitolato *Relazione assoluta*, che si articola nei tre momenti della *relazione di sostanzialità, relazione di causalità e azione reciproca*.⁸ Si tratta di uno schema che riprende, almeno formalmente, le categorie kantiane della *relazione: sostanza e accidenti, causa ed effetto*

⁶ Hegel precisa tuttavia che «la necessità non diventa *libertà* perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora *interna* vien manifestata» (WdL II, p. 409; p. 645).

⁷ Su questo punto, si era espresso con chiarezza già Marcuse, il quale riteneva che, a partire dalla categoria della sostanza, e più in generale da tutta quanta la sezione dell'*effettività*, non ci fosse più un movimento di *passaggio*, bensì l'inizio di una struttura qualitativamente diversa. Per Marcuse «il passaggio alla 'logica soggettiva' che si effettua nel passaggio dall' 'effettività' al 'concetto', è completamente diverso dai passaggi nell'ambito della logica oggettiva che rappresentano un risalire verso strutture dell'ente sempre nuove e sempre più profonde. Non c'è passaggio dall'effettività ad una struttura ancora più effettiva»; H. MARCUSE, *Hegels Ontologie*, p. 99; trad. it., p. 113. V. Vitiello, in risposta alle teorie di P.-J. Labarrière e G. Jarczyz, osserva che tutta la prima sezione della Dottrina del concetto ha la funzione di «ripetere» a livello del concetto, del giudizio e del sillogismo, «il risultato» ottenuto nella Dottrina dell'essenza. Secondo l'interprete, si tratterebbe di una *Wiederholung*, tramite cui lo stesso problema, e i suoi termini, verrebbero riproposti «ad un più profondo, e consapevole, livello ontologico e critico». Cfr. V. VITIELLO, *Sull'essenza*, pp. 165-177, in particolare p. 170.

⁸ Si è preferito utilizzare qui, per tradurre *Verhältnis*, il termine *relazione*, piuttosto che *rapporto*, così come è invece indicato nella traduzione italiana della *Scienza della logica*, perché riteniamo che possa esprimere meglio la differenza con l'apparente sinonimo *Beziehung*. Com'è stato opportunamente notato, mentre il sostantivo *Beziehung* e il verbo *beziehen* indicano generalmente, per Hegel, l'unificazione di termini che si riferiscono l'uno all'altro, di cui l'uno è più particolarmente riferito all'altro, *Verhältnis* allude piuttosto al mantenersi, all'interno della relazione stessa, della consistenza propria di ciascun termine, e, in qualche modo, al «comportamento» di ciascuno di fronte all'altro. Cfr. A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 159, nota 1.

e azione reciproca. Va precisato, tuttavia, che tutti e tre i momenti, e non soltanto il primo, sono un'esposizione della sostanza e del suo progressivo svelarsi «concetto»: l'intera relazione assoluta, secondo le parole stesse di Hegel, traccia infatti quel movimento «che porta dalla sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca al concetto» (*WdL II*, p. 309; p. 564). Noteremo così che la relazione assoluta, dopo essersi sdoppiata nella relazione sostanza-accidenti, si manifesta nella relazione di causalità, cioè nella relazione causale di due sostanze, in cui viene posta di fronte alla sostanza originaria un'altra sostanza che è passiva nei confronti della precedente, e infine nell'azione reciproca, cioè nell'influsso reciproco di due sostanze che sono contemporaneamente attive e passive.

Alla relazione assoluta Hegel è giunto tramite le complesse scansioni tematizzate nel secondo capitolo della sezione, intitolato, così come il titolo generale, *Wirklichkeit*.⁹ Anche qui sono le categorie kantiane (quelle della *modalità: possibilità, realtà, necessità*) a costituire le coordinate entro cui Hegel sviluppa la trattazione, anche se, già in questo caso, lo schema kantiano risulta radicalmente trasformato:

«in primo luogo, anziché costituire una delle modalità, l'effettualità ... definisce il quadro d'innesto e il tema di fondo della trattazione. In secondo luogo, le due modalità residue (possibilità e necessità) vengono a supportare configurazioni differenti della realtà effettuale e a promuovere concomitanti forme diverse della sua comprensione».¹⁰

La cosa di maggiore interesse ai fini del tema in questione è, tuttavia, costituita dal fatto che le categorie modali rappresentano la maniera in cui si articola «il modo dell'assoluto»: quel modo che non è, naturalmente, più inteso spinozianamente, ma, secondo i risultati conseguiti nel capitolo sull'assoluto, come quell'«esteriorità dell'assoluto», che è la «sua riflessione in sé», ossia come «la propria manifestazione di esso, così che questa estrinsecazione è la sua riflessione in sé e con ciò il suo essere in sé e per sé» (*WdL II*, p. 380; p. 610). Così, nella sostanza delineata in queste pagine, viene fatto compiutamente valere il guadagno ottenuto da Hegel negli sviluppi iniziali della sezione, laddove nel modo era vista convergere la completa manifestazione dell'assoluto.

⁹ Per la strutturazione generale della sezione sulla *Wirklichkeit* si confronti quanto detto nel cap. III.

¹⁰ L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 386.

La sostanza costituisce infatti, anzitutto, l'unità immediata dell'assoluto e della sua riflessione, ed essa, come ciò che sussiste per sé, fa tutt'uno con la sua manifestazione negli accidenti:

«A quel modo che la *luce* della natura non è un certo che, né una cosa, ma l'essere suo è soltanto il suo splendere, a quel medesimo modo la manifestazione è l'assoluta realtà uguale a se stessa» (*WdL II*, p. 393; p. 625).

L'inserimento della sostanza in un capitolo intitolato *Relazione assoluta* appare inoltre del tutto sintomatico della profonda trasformazione a cui tale concetto va incontro rispetto alla metafisica tradizionale. Mentre ancora nella filosofia kantiana, sulla scorta di Wolff, «sostanza» designa l'inerte sussistere di un sostrato permanente che intrattiene una relazione di inerenza con gli accidenti, un sostrato che sta 'dietro' all'esistenza e al fenomeno, nel pensiero hegeliano la sostanza è definita invece come «relazione a se stessa». Hegel la designa come una «unità relazionale in processo», l'«identità con se stessa dell'essere nella sua negazione».¹¹

Tuttavia, nella sua prima configurazione, cioè come relazione di sostanzialità, la sostanza sembra essere ancora affetta da ciò che il filosofo indica come il suo «positivo persistere [*positives Beharren*]» di contro agli accidenti, i quali, nella loro molteplicità, rimangono contrapposti alla sostanza stessa. «Nel suo concetto immediato», la relazione di sostanzialità è infatti la «relazione della sostanza e degli accidenti» (*WdL II*, p. 394; p. 626), in cui gli accidenti non esercitano alcun tipo di influsso l'uno sull'altro:

«gli accidenti, come tali ... non hanno alcun potere l'uno sull'altro. Sono il qualcosa che è od è per sé, son cose esistenti dotate di molteplici proprietà, ovvero intieri che constano di parti, parti per sé stanti, forze che abbisognano l'una della sollecitazione dell'altra, e di cui l'una ha l'altra per condizione» (*WdL II*, p. 395; p. 628).

Gli accidenti, così come le monadi leibniziane, non hanno «alcun potere l'uno sull'altro», non si condizionano reciprocamente; se pure paiono influenzarsi – come Hegel in seguito precisa – questo presunto influsso è soltanto *Schein*, parvenza. Tuttavia, a differenza delle monadi, essi non sono affatto *autosussistenti*, risultando privi di ogni 'consistenza'. Sono inoltre del tutto passivi: il loro movimento

¹¹ J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 346. Per questo motivo Hegel utilizza, al posto del tradizionale *sostanza*, l'espressione *sostanzialità*.

non è determinato da loro stessi, ma è il potere stesso della sostanza che determina via via il loro sorgere e il loro dileguarsi:

«Quando un che di accidentale sembra esercitare un potere sopra un altro simile accidentale, è il potere della sostanza, quello che li comprende ambedue in sé, che pone qual negatività un valore diseguale, determina l'uno come tale che tramonta, l'altro invece con un altro contenuto e come tale che sorge, ovvero determina quello a trapassare nella sua possibilità, e con ciò appunto questo a passare nell'effettualità – che si sdoppia eternamente nelle differenze della forma e del contenuto ed eternamente si purga da questa unilateralità, ma in questa purgazione stessa è ricaduto nella determinazione e nello sdoppiamento» (*WdL II*, p. 395; p. 628).¹²

Dal momento che la sostanza si scinde nei due poli della sostanza come essere in sé e per sé e della sostanza intesa quale totalità degli accidenti, il suo potere risulta essere il medio tra due estremi, che non hanno sussistenza alcuna:

«la sostanzialità è quindi soltanto la relazione come tale che immediatamente scompare; non si riferisce a sé *come un negativo*; in quanto unità immediata della potenza e nella *forma* soltanto della sua *identità*, non della sua *essenza negativa*; soltanto uno dei due momenti, vale a dire il negativo o la differenza, è quello che addirittura scompare, non già l'altro, l'identico» (*WdL II*, p. 396; p. 629).

La sostanzialità sembrerebbe quasi riproporre la struttura della sostanza spinoziana: essa «non si riferisce a sé come un negativo» e, per questo, rimane un'identità astratta, in cui le differenze semplicemente scompaiono. Ma Hegel è qui già ben oltre questa veduta. In una maniera che può ricordare quella tramite cui, nel capitolo sull'assoluto, aveva distinto una *Auslegung* negativa e una positiva dell'assoluto, attribuisce ora alla sostanza non soltanto il significato di potenza «distruttriva» degli accidenti, ma anche «creatrice». La sostanza qui delineata è infatti «potenza assoluta [*absolute Macht*]» in grado non soltanto di «annullare» gli accidenti, facendoli precipitare nella sua infinita negatività, ma anche di farli riemergere dal suo stesso seno:

«L'avvicendamento degli accidenti ... è la sostanza come potenza assoluta ... La sostanza si manifesta per mezzo della realtà effettuale col suo contenuto,

¹² Il nascere e il perire degli accidenti viene reinterpretato da Hegel sulla scorta delle categorie modali esposte nel capitolo secondo della sezione: il sorgere di un accidente altro non è se non il passaggio dalla possibilità alla realtà effettuale, mentre la sua scomparsa comporta viceversa la risoluzione dell'effettualità in possibilità.

come potenza creatrice; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce il reale, si manifesta come potenza distruttiva. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è distruttivo; la distruzione è creativa» (WdL II, p. 395; pp. 627-628).

Se gli accidenti scompaiono nella sostanza, non è perché quest'ultima costituisca un abisso informe da cui non possono più riemergere, quanto, piuttosto, per il fatto che in essi la sostanza completamente si realizza, vi è immediatamente presente e attiva. I due movimenti, quello «creatore» e quello «distruttore», altro non sono così che due facce della stessa medaglia, essendo la possibilità e l'effettualità strettamente unite «nella necessità sostanziale», in quella che Hegel ora chiama, appunto, la *potenza assoluta* della sostanza. Oltre che come *potenza assoluta*, questo movimento di avvicinamento degli accidenti viene designato anche come l'«attuosità» [Aktuosität] della sostanza: «il movimento dell'accidentalità» – scrive infatti Hegel – «è l'attuosità della sostanza come *calmo sorgere di lei stessa* [ruhiges Hervorgehen ihrer selbst]» (WdL II, p. 394; p. 627).¹³

Intesa come potenza assoluta e *attuosità*, la sostanza presenta allora quel movimento autonegativo che le permette di non essere

¹³ La nozione di *attuosità* è di difficile interpretazione: essa viene usata piuttosto di rado nelle opere di Hegel. Da un lato, vi è chi ne mette in luce l'origine spinoziana, come ad esempio A. Doz, il quale ritiene che essa riveli il principio di una radicalizzazione della categoria di sostanza, «radicalizzazione che essa stessa radicalizza il principio generale di una fecondità del reale» (A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 164); dall'altro, vi è chi sottolinea viceversa come tale nozione non si trovi affatto nella filosofia spinoziana. Secondo G. Schmidt, ad esempio, il termine in questione sarebbe stato tratto non dalle opere di Spinoza, quanto dalle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi. Secondo lo studioso, *attuosità* si deve mettere in relazione alla configurazione neolatina *actuositas*, e all'aggettivo *actuosus*, che riveste il medesimo significato di attivo, veemente, mosso. L'aggettivazione in 'osus', che in francese corrisponde a 'eux', designa una forza della manifestazione di sé in espansione, una forza che si esterna palesemente. Cfr. G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, p. 163. Alcuni commentatori della *Scienza della logica* ritengono infine che *attuosità* sia da riferire piuttosto alla sostanza aristotelica, intesa, secondo il dettato hegeliano delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, come «la sostanza assoluta, che Aristotele determina in generale come l'in sé e per sé (ἄδιον), che è immobile, ma ad un tempo muove, e la cui essenza è la pura attività senza materia» (W, 19, p. 158; 2, p. 302). Si confronti, infine, quanto Hegel afferma in un frammento sulla *Filosofia dello spirito*, collocabile tra il 1822 e il 1825: «Da dove provenga [lo spirito], – è dalla natura; dove si dirige – è verso la sua libertà. Ciò che esso è, è appunto questo movimento stesso di liberarsi dalla natura. Questo è a tal punto la sua sostanza stessa, che non se ne può parlare come di un soggetto che sta saldo, che fa o effettua questo o quello, come se una tale attività fosse una casualità, una sorta di stato al di fuori del quale esso avrebbe consistenza, bensì la sua attività è la sua sostanzialità, l'attuosità [Aktuosität] è il suo essere». *Ein Hegelsches Fragment*, a cura di F. NICOLIN, p. 48. Nella *Logica* dell'*Enciclopedia* il termine in questione non compare più.

«attiva contro qualcosa, ma soltanto contro di sé, qual semplice elemento privo di resistenza» (*WdL II*, p. 396; p. 627), vale a dire, di essere in grado di determinarsi ponendo l'altro da sé e ritornando in sé. Così, già in questa sua prima forma, nonostante non si sia «ancora manifestata secondo tutto il suo concetto» (*WdL II*, p. 396; p. 628), la sostanza qui delineata ha dunque ben poco a che spartire con la nozione di sostanza dello spinozismo. Innanzitutto perché Hegel non sta qui trattando della sostanza unica e infinita, ma delle molteplici e libere effettualità in precedenza delineate;¹⁴ inoltre, nonostante la sostanza qui descritta sembri conservare alcuni caratteri di quella spinoziana (essa è, ad esempio, «necessità assoluta»), ne muta tuttavia fortemente il significato, essendo questi già 'filtrati' dalla riflessione in sé, che non sopraggiunge estrinsecamente alla sostanza, ma è già sempre in essa contenuta. La genesi del concetto dalla sostanza assume così non tanto il significato di un passaggio, di un *übergehen*, bensì di un *erompere* [*hervorbrechen*] del concetto stesso dalla dimensione del sostanziale, di un farsi esplicito di ciò che in essa è contenuto soltanto a livello implicito.¹⁵ Pertanto, anche nella relazione di sostanzialità, è all'opera quell'attività autonegativa del concetto che si esplicita poi completamente nelle due complesse relazioni di causalità e azione reciproca.

Anche il 'passaggio' della relazione di sostanzialità in quella di causalità e nell'azione reciproca non è veramente tale. Nella sostanza intesa come relazione di sostanzialità permane ancora l'opposizione tra la sostanza stessa e l'accidentalità: nonostante gli accidenti non abbiano affatto minore consistenza logica e ontologica rispetto alla sostanza,¹⁶ essi non sono tuttavia «sostanziali», e la potenza assoluta della sostanza rimane ancora soltanto una potenza «formale»,¹⁷ in

¹⁴ «Ma qui non si tratta di un'unica infinita *substantia*, bensì delle molteplici effettualità addietro tematizzate; il cui indipendente sussistere le terrebbe semmai iscritte nel quadro monadologico sopra rilevato»; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 412. Tanto più sorprendente ci pare, dunque, il giudizio espresso nel commentario francese alla *Scienza della logica*, per cui la sostanza qui delineata non sarebbe «la sostanza finita o individuale» ma «la sostanza infinita». Cfr. J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 347.

¹⁵ Gadamer ritiene che l'espressione *hervorbrechen* – con riferimento all'essere e al nulla – venga scelta da Hegel proprio per tenere lontane le rappresentazioni della mediazione e del passaggio. Cfr. G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, trad. it., p. 111.

¹⁶ Cfr. J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, p. 349.

¹⁷ Ma non potenza «vuota» [*leere Macht*], come invece Hegel osserva riguardo alla sostanza spinoziana. In un'annotazione presente nel corso di *Lezioni sulla filosofia della religione* del 1824, il filosofo afferma infatti che in Spinoza «la sostanza non è compresa come ciò che è attivo in se stesso, come soggetto ed attività avente un fine, non come

cui «non è nel fatto che come interno degli accidenti, e questi son soltanto nella sostanza» (*WdL III*, p. 11; p. 652). Tuttavia, essa «è potenza, e potenza *riflessa in sé*, non già semplicemente transeunte ma che pone e *distingue da sé le determinazioni*» (*WdL II*, p. 396; p. 629): come Hegel affermerà nella recensione a Jacobi, è punto di partenza per «differenze, singolarizzazioni, individuazioni» (*Jacobi-Rez*, p. 3; p. 43). I *differenti*, posti dalla sostanza, divengono suoi effetti, ed essa ne è «causa». Questi ultimi, tuttavia, diversamente dagli accidenti, sono sostanziali, e presentano la configurazione dapprima di due sostanze aventi una relazione causale l'una sull'altra (causa ed effetto) e, in seguito, nell'azione reciproca, divengono «una causalità mutua di *sostanze presupposte* e che si *condizionano*», in cui «ciascuna è di fronte all'altra in pari tempo una sostanza attiva e una sostanza passiva» (*WdL II*, p. 398; p. 643).

Al cuore di questa problematica ritroviamo la filosofia leibniziana. Per Hegel, come si è visto, è stato infatti Leibniz ad aver fatto per primo valere «l'importantissimo» principio della pluralità delle sostanze individuali e finite. Il fatto che, in questo contesto, il riferimento alla monadologia sia nuovamente di primaria importanza, è una conferma ulteriore di come, ad oggetto dell'analisi hegeliana, non vi sia la sostanza divina e infinita, ma, piuttosto, sia «principalmente la sostanza creata quella di cui si tratta».¹⁸ Ma ciò che adesso a Hegel più preme, è colmare anche la mancanza registrata nella monadologia leibniziana: il fatto, cioè, che le monadi, essendo predisposte secondo il sistema dell'armonia prestabilita, non esercitino alcun potere le une sulle altre. La relazione di causalità è un primo passo nella direzione del ristabilimento di una relazione di influenza di una sostanza sull'altra, di una reciproca 'apertura' delle libere effettualità. Bisogna notare che questo risultato non viene ottenuto tramite un'integrazione *estrinseca*, allo stesso modo in cui, nella nota al capitolo sull'assoluto, la posizione spinoziana veniva integrata ancora soltanto *esteriormente* tramite l'apporto leibniziano. Ciò che Hegel cerca di mostrare nel prosieguo della trattazione è invece – se così ci si può esprimere – che il punto di vista leibniziano è già da sempre intrinsecamente presente in quello spinoziano. Ovvero, fuor di metafora, che è necessario stabilire un concetto di sostanza che sia al tempo stesso plurale e universale,

saggezza ... Essa è esclusivamente la potenza vacillante, senza un fine in sé, vuota» (*Vorl.*, 4a, II, p. 171).

¹⁸ Cfr. A. Doz, *La Logique de Hegel*, pp. 165-166.

che dia adito sino in fondo a quel principio della riflessione in sé non pensato esaurientemente neppure da Leibniz, 'aprendosi' in questo modo alle altre molteplici sostanze. La nozione di sostanza qui delineata ha così, a suo fondamento, differenti matrici,¹⁹ il 'concentrato' delle quali è tuttavia l'originale prodotto di un profondo processo di rielaborazione da parte di Hegel.

Tuttavia, nella relazione di causalità, le diverse sostanze esercitano un influsso l'una sull'altra dapprima soltanto formale, che sfocia in seguito in una progressione infinita di cause ed effetti e che sembra condurre a una rinnovata forma di progresso all'infinito: un progredire *ad infinitum* di effetto in effetto, e un regredire *ad infinitum* di causa in causa. Nel suo primo e immediato momento la causalità, come causalità formale, mostra un'assoluta identità con il suo effetto: l'effetto non contiene in generale nulla che la causa già non contenga, viceversa non vi è alcunché nella causa che non sia nel suo effetto. La differenza tra i due risulta essere soltanto di forma e non di contenuto. È questa la «tautologia» della relazione di causalità di cui, secondo Hegel, sarebbe testimone anche la nostra coscienza comune, ad esempio nel momento in cui considera la pioggia (causa) e l'umidità (effetto) pur sempre una sola e medesima acqua.²⁰ Tuttavia, se causa ed effetto sono identici secondo il

¹⁹ Secondo G. Schmidt tra i «padri» del nuovo concetto di sostanza di Hegel vanno senz'altro annoverati Spinoza, Kant, Leibniz e Aristotele. Cfr. G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, p. 155. Una delle matrici fondamentali del concetto hegeliano di sostanza, di cui non possiamo tuttavia occuparci in questa sede, è certamente anche quella aristotelica. Basti pensare infatti che, nell'*Enciclopedia*, Hegel riconduce l'intera categoria della *Wirklichkeit* non tanto – come è stato spesso sottolineato – a Spinoza, quanto all'antico maestro greco: «la realtà effettiva – viene detto in un'importante aggiunta – costituisce il principio della filosofia aristotelica» (E, § 142, Z). Per queste ragioni, non appare condivisibile il giudizio di E. Berti, secondo cui la sostanza a cui Hegel farebbe riferimento «non è quella di cui parla Aristotele, bensì quella di cui parla Spinoza, cioè la totalità del reale, il *Deus sive natura*». Sarebbe quest'ultima, secondo l'interprete, a essere infatti concepita nella filosofia di Hegel come il «soggetto». E le sue conclusioni sono perentorie: quando «si parla del soggetto come fondamento», risulta dunque necessario precisare «che si tratta del soggetto nel senso moderno del termine, portato al culmine della sua evoluzione semantica da Hegel, il quale non ha nulla a che fare col senso antico del soggetto, teorizzato da Aristotele». Cfr. E. BERTI, *Soggetto, anima e identità personale*, p. 36. Sottolineano invece la presenza di Aristotele diversi studi: oltre a già citati di Y. Belaval e H.-Ch. Lucas, si veda J.M. ARTOLA BARRENECHEA, *Realidad y necesidad*, pp. 139-160, in particolare pp. 148 ss.

²⁰ In questa sezione dedicata alla causalità formale si trova anche un lucidissimo passaggio sull'inammissibilità di applicare la relazione di causalità ai rapporti della vita fisico-organica e soprattutto della vita spirituale. Vale la pena riportarlo per intero: «È poi soprattutto da notare ancora l'inammissibile applicazione della relazione di causalità ai rapporti della vita fisico-organica e della vita spirituale. Qui quello che si chiama causa si mostra certamente di un contenuto diverso dall'effetto, ma ciò accade perché quello che

loro concetto, queste due forme si presentano comunque separate. La causa e sì l'effetto, e l'effetto è sì la causa, ma quella non nella stessa relazione in cui è causa, e questo non nella stessa relazione in cui è effetto: «causa ed effetto, i due termini del rapporto, son quindi anche un contenuto diverso» (*WdL II*, p. 400; p. 635). Questa seconda forma di causalità, o «causalità determinata», è quella che si esplicita nel progresso infinito dalle cause agli effetti o, il che è lo stesso, nel regresso infinito dagli effetti alle cause. Proprio in virtù del progresso infinito in cui si imbatte, la categoria della causalità è considerata insufficiente ed è costretta a sfociare in una nuova determinazione, l'*azione e reazione* [*Gegenwirkung*] che, come ultima manifestazione della relazione di causalità, dà adito infine all'*azione reciproca*.²¹ Hegel scrive che «l'*azione reciproca* non è quindi altro che la causalità stessa». Nell'*azione reciproca*, tuttavia, non vi è più la distinzione tra una sostanza agente (causa) e una passiva (effetto), in quanto «non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa» (*WdL II*, p. 408; p. 644).

A questo livello – come Hegel avvertirà anche nell'*Enciclopedia* – «la progressione rettilinea dalle cause agli effetti è invertita e ripiegata in sé» (*E*, § 154, A), divenendo un movimento circolare; la causa e l'effetto non vengono più considerati nel loro rettilineo ordine di successione ma si saldano in una relazione di simultaneità. L'*azione reciproca* si scopre allora come «vera infinità» della relazione causa-effetto, il che equivale, nel linguaggio hegeliano, a dire che essa è «la relazione di causalità posta nel suo sviluppo completo» o anche «la verità più prossima del rapporto di causa ed

opera sul vivente viene in maniera indipendente determinato, mutato e trasformato da questo, *perché il vivente non lascia che la causa giunga al suo effetto*, vale a dire, la toglie come causa. Così è una maniera di parlare inammissibile il dire che l'alimento sia *la causa* del sangue, o che questi cibi, ovvero il freddo e l'umido, sian *cause* delle febbre ecc.; altrettanto illegittimo è l'assegnare il clima ionico come *causa* delle opere omeriche, oppure l'ambizione di Cesare come *causa* del tramonto della costituzione repubblicana di Roma. Nella storia in generale le masse e gli individui spirituali sono in gioco e in determinazione reciproca tra loro; ma la natura dello spirito, in un senso ancora molto più alto che il carattere del vivente in generale, è di *non accogliere anzi in sé un altro originario*, ossia di non lasciar continuar nello spirito una causa ma d'interromperla e trasformarla» (*WdL II*, p. 400; p. 635).

²¹ Non si sono seguiti qui nel dettaglio tutti i passaggi logici che conducono la relazione di causalità a trapassare nell'*azione reciproca*, sia per non rischiare di perdere di vista la questione che interessa, sia perché questi vengono accuratamente esplicitati in diversi commentari alla *Scienza della logica*. In particolare si rimanda al più volte citato J. BIARD et al., *Introduction à la lecture*, II, soprattutto pp. 350-375, e a G.M. WÖLFLE, *Die Wesenslogik*, pp. 480 ss.

effetto» (E, § 156, Z). Essa si trova così «alla soglia» del concetto, anche se non lo dispiega ancora completamente: quando si voglia conoscere «concettualmente» – spiega infatti Hegel – non ci si può arrestare a questa relazione, altrimenti rimarrebbe nuovamente insoddisfatta «quell'esigenza di mediazione che è anzitutto in giuoco nell'applicazione della relazione di causalità» (E, § 156, Z).²²

Nell'azione reciproca la causalità si presenta «come un *nascere* dalla sua negazione, la passività, e come un *perire* in essa, come un *divenire*» ma tale però che «il passare in altro è riflessione in se stesso» e «la negazione, la quale è fondamento della causa, è il suo positivo saldarsi con se stessa» (WdL II, p. 399; p. 631). E questa – conclude Hegel – è la causalità «originaria», «quella causa che nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa», la causalità filtrata dal movimento autonegativo della riflessione in sé: *causa sui* (WdL II, p. 408; p. 644).

Nel compiersi della relazione assoluta nell'azione reciproca, assistiamo all'emergere di una nozione, quella della *causa sui*, che ci riconduce nuovamente alla filosofia di Spinoza. Così sembrerebbe che, proprio nel punto in cui l'attività del concetto sia in procinto di manifestarsi completamente, nel momento *più arduo* dell'opera, la statua del pensatore olandese si rianimi, ritorni in vita per diventare nuovamente determinante; o – per meglio dire – che Hegel infonda a Spinoza una nuova vita, andando a rivivificare uno dei concetti principali della sua speculazione. In verità, queste pagine segnano il definitivo congedo di Hegel da Spinoza.

3. L'emergere della «causa sui»

La definizione con cui si apre l'*Etica* è notoriamente quella di *causa sui*: «Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non si può concepire se non

²² Nella medesima aggiunta dell'*Enciclopedia* Hegel offre un esempio molto efficace che consente probabilmente di cogliere meglio perché la relazione di causa-effetto non giunga sino al concetto: «Se, per esempio, consideriamo i costumi del popolo spartano come effetto della sua costituzione, e viceversa, la sua costituzione come effetto dei suoi costumi, quest'osservazione può essere senz'altro giusta, ma questo modo di cogliere le cose in definitiva non è soddisfacente, perché, in effetti, non consente di cogliere concettualmente né la costituzione, né i costumi di questo popolo; il che accade soltanto quando entrambi quegli aspetti, come pure tutti i rimanenti lati particolari della vita e della storia del popolo spartano, vengono conosciuti come fondati in questo concetto» (E, § 156).

esistente».²³ Su questa definizione Spinoza basava la prova ontologica dell'esistenza di Dio.²⁴ Va tuttavia immediatamente precisato che, nella *Scienza della logica*, la *causa sui* non presenta un senso teologico. Ciò che qui a Hegel interessa è, infatti, non tanto recuperare il significato che essa riveste nella dottrina di Spinoza, quanto, per così dire, sviscerarne ed esplicarne 'la strutturazione'. Nella *causa sui* è condensato infatti un vero e proprio nucleo dialettico, un principio autenticamente *speculativo*. Anzi, come il filosofo scrive nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, essa è «il concetto fondamentale di ogni speculazione [*ein Grundbegriff in allem Spekulativen*]» (Vorl, 9, IV, p. 106). Nella *causa sui*, infatti, l'unità appare come il risultato di una mediazione:

«*Causa di sé* è un'espressione importante: infatti la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto se stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza» (W, 20, p. 168; 3, II, p. 111).

Se nella relazione di causalità la causa produce qualcosa e l'effetto è qualcos'altro rispetto alla causa, nella *causa sui* l'altro da sé – l'effetto, «la finitezza» – è di nuovo, immediatamente, se stessa. L'uscire fuori della causa è immediatamente «tolto», e «la causa di se stessa» produce «solo se stessa» (W, 20, p. 172; 3, II, p. 115):

«la 'causa di sé' è ... essenzialmente attività di porre, di separare 'un altro': ma ciò che essa produce, l' 'altro', è di nuovo eguale a se stessa. Il '*dialettico*' si realizza nella *causa sui* in quanto questa viene determinata come unità di opposti, come mediazione o superamento della differenza, ma in quanto questa differenza è realmente posta: il 'produrre' si determina già come mediazione, poiché la differenza che in esso è posta viene al tempo stesso 'tolta'». ²⁵

L'autentico nucleo dialettico della *causa sui* si rivela cioè proprio in questa sua capacità di pensare l'identico nel diverso, ossia l'unità come uguaglianza ristabilita: essa esprime quella struttura circolare per cui l'affermazione è il risultato del movimento della negazione della negazione (*duplex negatio affirmat*), che riconduce immediatamente alla riflessione in sé del concetto. All'inizio della Dottrina del concetto, ricapitolando il complesso movimento che ha portato la relazione di causalità a compiersi nell'azione reciproca,

²³ B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Def. I.

²⁴ Si veda in particolare l'interpretazione di M. GUEROULT, *Spinoza*, I.

²⁵ F. BIASUTTI, *Assolutezza e soggettività*, pp. 106-107.

Hegel afferma infatti che « il compimento della sostanza » è costituito proprio da « questa infinita riflessione in se stessa » (WdL III, p. 19; p. 560). Hegel si riferisce inoltre al significato etimologico di *Ursache* come « cosa originaria », e osserva che la « cosa originaria » è la causa di se stessa, e questo è « la sostanza liberata sino a essere concetto »:

« Nel *concetto* si è quindi *aperto* il regno della *libertà*. Il concetto è il libero, perché l'*identità in sé e per sé*, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia essa è come *esser posto*, e questo *esser posto*, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'*identità* ... La *cosa originaria* è *questo* in quanto non è che la *causa di se stessa*, e questo è la *sostanza liberata sino ad essere concetto* » (WdL III, p. 16; p. 657).

Ora, la lettura di questo passaggio sembrerebbe contrastare con le affermazioni hegeliane fin qui considerate: dopo aver proclamato, per l'intero corso della Logica oggettiva, l'indifferenza, l'immobilità della sostanza spinoziana e l'impossibilità che in essa penetri il negativo, Hegel le riconoscerebbe infine – proprio in quanto *causa sui* – una struttura molto più elevata, quasi un interno e latente dinamismo, un potenziale dialettico che la farebbe essere « l'immediata genesi del concetto », quasi propriamente il concetto in sé.²⁶

Il discorso hegeliano non va tuttavia propriamente in questa direzione. Se è indubitabile che Hegel attribuisca alla *causa sui* il ruolo di « concetto fondamentale » di ogni speculazione, egli ritiene tuttavia che Spinoza non lo abbia affatto riconosciuto, non ne abbia « avuto coscienza » e, quindi, non avendo saputo sviluppare quel « germe dialettico » che pur si trovava presente nel suo sistema, la sua sostanza sia rimasta del tutto immobile e inerte. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dopo aver sottolineato che « la causa, nella quale la causa si identifica con l'effetto, è la causa infinita », il filosofo afferma infatti che:

« se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò che è contenuto nella *causa sui*, la sua sostanza non sarebbe stata il *rigido* » (W, 20, p. 168; 3, II, p. 111).

²⁶ Si confronti, su questo punto, ad esempio l'interpretazione di F. Biasutti: « su questa linea allora può risultare come la 'sostanza', nella ricostruzione operata da Hegel, venga a porsi 'già in sé come soggetto', proprio perché concepita come *causa sui*: questo fondamentale concetto spinoziano prefigura ed anima le strutture portanti della 'sostanza viva', cioè 'l'essere il quale è in verità Soggetto' »; F. BIASUTTI, *Absolutezza e soggettività*, p. 107.

Vale la pena soffermare l'attenzione sul fatto che, in questo passo, a Spinoza venga imputato non tanto di non aver saputo *sviluppare* la *causa sui*, quanto *ciò che in essa è contenuto*, vale a dire proprio la sua 'strutturazione', come negazione della negazione, come riflessione in sé. Una conferma del fatto che la *causa sui* non deve essere affatto intesa, in questo contesto, teologicamente, come concetto metafisico di Dio, ma come il movimento autoriflessivo stesso del concetto.

La mancanza di sviluppo del potenziale dialettico della *causa sui* è imputabile, secondo Hegel, essenzialmente all'utilizzo da parte di Spinoza del metodo geometrico, che avrebbe condotto il filosofo a enunciare le sue più profonde intuizioni esclusivamente sottoforma di definizioni:

«Spinoza ... comincia con delle definizioni e dice, per esempio, che la sostanza è la *causa sui*. Nelle sue definizioni è condensato ciò che vi è di più speculativo, però in forma di asserzioni» (E, § 229, Z).²⁷

Dunque, poiché Spinoza non ha saputo o non ha potuto sviluppare il proprio concetto di *causa sui*, la sua sostanza è rimasta in ultima analisi l'identità astratta e indifferente di sé con sé, in cui il sé altro non è che ciò che è già nel suo cominciamento, senza possibilità di un passaggio reale verso di sé, di un movimento immanente che non sia invece quello della sua scomparsa.

Queste ultime considerazioni potrebbero indurre, tuttavia, a una tesi che si rivela nuovamente problematica. Si potrebbe, cioè, pensare che nel processo di trasformazione della sostanza nel concetto Hegel abbia cercato di attuare, fondamentalmente, un compito: sviluppare il concetto speculativo da Spinoza non pensato sino in fondo, la *causa sui*, completando così il programma che al suo predecessore non sarebbe riuscito, quello, cioè, di pensare la sostanza unica come il soggetto assoluto. Detto altrimenti, il concetto hegeliano deriverebbe da una 'dinamizzazione' della sostanza unica spinoziana, da una sostituzione – resa possibile tramite 'l'attivazione' del concetto di *causa sui* – dell'astrazione o della vuota tautologia sostanziale con la processualità del concetto. Il concetto hegeliano

²⁷ «Non pare difficile – scrive Hegel nella recensione a Jacobi del 1817 – trovare già nelle prime definizioni di Spinoza, – nel concetto della *causa sui* per sé, nella definizione di questa come una causa, la cui natura può essere compresa soltanto come *esistente* ... qualcosa di più elevato che semplicemente l'essere rigido, la necessità *senza spirito*» (Jacobi-Rez, p. 35; p. 71).

costituirebbe così 'l'inveramento' della sostanza unica e infinita di Spinoza.

È questa la tesi su cui fanno leva quanti, come i 'primi' hegeliani a cui si è fatto cenno nell'introduzione, hanno considerato la filosofia di Hegel essenzialmente uno *spinozismo conseguente*. Ma essa costituisce, contemporaneamente, anche l'assunto fondamentale su cui si basa l'accusa di *ontoteologia*, mossa assai di frequente al sistema hegeliano. Tuttavia, se l'interpretazione sostenuta sino a questo momento presenta una certa plausibilità, dovremmo essere in grado di giungere a conclusioni che ci consentano di prendere le distanze da linee storiografiche pur così consolidate.

4. 'L'inveramento' della sostanza nel concetto

Entrambe le posizioni presentano un punto fondamentale in comune: sia i sostenitori dello *spinozismo conseguente* che quelli dell'*ontoteologia* pensano la sostanza hegeliana ancora decisamente in termini spinoziani, come unica e infinita. A questo proposito risultano emblematiche le conclusioni a cui giunge Heidegger nella sua celebre interpretazione della soggettività hegeliana intesa come espressione culminante della metafisica moderna.

Nel seminario intitolato *La costituzione ontoteologica della metafisica*, seconda parte di *Identità e differenza*, in un contesto volto a rendere manifesta la differenza tra il proprio «colloquio» con la storia della filosofia e quello di Hegel, Heidegger considera la modalità del passaggio dalla sostanza al concetto illuminante per comprendere la stessa nozione hegeliana di soggettività, e osserva:

«in Spinoza Hegel trova la 'compiuta prospettiva [Standpunkt]' della sostanza, che però non può essere la più alta, perché l'essere non è pensato contemporaneamente e in maniera radicalmente decisiva come pensiero che si pensa. In quanto sostanza e sostanzialità, l'essere non si è ancora spiegato come soggetto nella sua assoluta soggettività».²⁸

Secondo Heidegger, il soggetto verrebbe ancora inteso da Hegel come la sostanza unica, anche se naturalmente nella forma

²⁸ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung*, p. 43; trad. it., p. 21. Va notato come Heidegger, in questo passo, si riferisca parimenti a sostanza e sostanzialità, non sembrando cogliere, almeno apparentemente, la profonda differenza che invece Hegel pone tra i due termini.

«più alta» dell'assoluta libertà e dell'autopensantesi. Hegel sarebbe così l'emblema di una filosofia per cui «l'essere dell'essente è rappresentato sino in fondo nel senso del fondamento solo come *causa sui*».²⁹ Dal momento che con *causa sui* «si indica il concetto metafisico di Dio» e la metafisica «deve giungere con il pensiero sino al dio», la teoria hegeliana della soggettività logica, che avrebbe la pretesa di aver superato lo spinozismo, presenterebbe in ultima analisi una configurazione *ontoteologica*.³⁰ Con un rilievo rivolto più in generale all'approccio hegeliano alla storia della filosofia, Heidegger si sofferma sul fatto che per Hegel «la forza» propria dei pensatori che lo hanno preceduto risiede «in ciò che essi hanno pensato, nella misura in cui ciò che hanno pensato può essere elevato [*aufgehoben*], come un certo grado dello sviluppo che è stato di volta in volta raggiunto, al pensiero assoluto».³¹

Dalla tesi di Heidegger non si discostano, in linea di massima, anche studi più recenti sul tema. È il caso, ad esempio, del libro di Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, in cui l'autore, riprendendo molto da vicino l'interpretazione heideggeriana, afferma: «Il concetto è ... la sostanza una nella forma dell'autopensantesi e della libertà».³²

Secondo Düsing il tentativo di Hegel, nella *Scienza della logica*, di trasformare la sostanza nel soggetto determina la sua intera teoria della soggettività, che rimarrebbe, in ultima analisi, una forma di *ontoteologia*:

«Dal momento poi che Hegel difende Spinoza contro l'accusa di ateismo, e poiché egli intende Dio come sostanza, anche se non solo come sostanza ma allo stesso tempo come soggettività, il concetto o la soggettività ha per lui il valore dell'essente più alto, di tutto l'essente. La teoria della soggettività logica di Hegel, che secondo la sua stessa pretesa ha in sé tolto lo spinozismo, è pertanto metafisica, ed in particolare *ontoteologia*».³³

Ora, non vi è alcun dubbio che, come afferma Heidegger, per configurare la propria concezione della sostanza Hegel si sia

²⁹ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung*, p. 57; trad. it., p. 28.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 44; trad. it., p. 21. Per la relazione che Heidegger pone tra Dio e pensiero assoluto cfr. in particolare pp. 53 ss.; trad. it., pp. 26 ss.

³² K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität*, p. 232.

³³ *Ibidem*. Anche in un altro suo saggio, Düsing afferma: «La soggettività assoluta, considerata ontologicamente, è ancora la sostanza Una, ma che non rimane più l'attuosità nella cieca necessità, bensì determinata a pensiero di se stessa e con ciò come spontaneità autoriferentesi»; K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, p. 177.

servito della 'forza speculativa' di Spinoza. Si è visto infatti come, secondo il filosofo, ogni autentica confutazione debba «penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza», poiché «attaccarlo fuori di lui stesso e sostenere le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla» (*WdL III*, p. 15; p. 656). La «forza» dell'intuizione spinoziana è costituita indubbiamente da quel grandioso movimento di liberazione da ogni particolarità e determinazione necessario per accedere alla dimensione del pensiero puro. Tuttavia, risulta quantomeno problematico affermare che Hegel si sia limitato ad assumere nel proprio sistema il concetto spinoziano di sostanza elevandolo al livello di un soggetto assoluto, condizione e risultato dell'intero sviluppo logico.³⁴

L'indagine fin qui svolta ha cercato viceversa di mostrare come la trasformazione della sostanza nel concetto muova in Hegel da altri presupposti. Egli considera, sin dall'inizio della Logica, una nozione di sostanza che è già al di là della prospettiva spinoziana. Si tratta di una sostanza che, a differenza di quella di Spinoza, contiene il principio della riflessione in sé, ed è, per questa ragione, l'immediato preliminare del concetto, già il concetto in sé. Il principio della riflessione in sé non è tuttavia servito a Hegel a trasformare la rigida sostanza spinoziana in una sostanzialità che, per quanto non più «rigida» e «immobile», ma attiva e vivente, è pur sempre unica. Piuttosto, come il capitolo sull'assoluto nella sua mirabile ricostruzione mostra, Hegel se ne è servito per rideterminare in maniera 'intrinseca' la relazione tra sostanza, attributo e modo. La conclusione è, come si è visto, che l'assoluto nei modi non si disperde ma, anzi, in essi si manifesta interamente. Il discorso va focalizzato allora sui modi: è il modo come tale, cioè il singolare, a esprimere compiutamente, per Hegel, il principio della riflessione in sé. Così, avviene un avvicinamento a un concetto di sostanza creata, singolare, paragonabile per certi aspetti a quella leibniziana. Tuttavia, Hegel imputa anche a Leibniz una fondamentale carenza, ovvero la chiusura della monade, e cerca di porvi rimedio attraverso

³⁴ A questa tesi si avvicina anche P. Macherey, allo scopo tuttavia di sottolineare come «l'assenza della negazione della negazione nel pensiero di Spinoza» non possa «essere interpretata soltanto per difetto, come una mancanza da colmare, come una mancanza che deve certamente essere colmata. Tale assenza rappresenta piuttosto l'indice positivo di una resistenza anticipata, ma allo stesso tempo non meno reale, ad un aspetto della dialettica hegeliana: il suo idealismo»; P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, p. 259.

le tre articolazioni in cui la *relazione assoluta* viene configurata. Al termine di questo movimento, le sostanze come libere effettualità si scoprono inserite in un «infinito agire reciproco», in cui esse, diversamente dalle monadi, appaiono le une nelle altre. La loro identità, «ancora *interna*», viene «manifestata» e esse sono infine realmente «poste come identità»:

«i lati della necessità, che hanno la forma di realtà per sé libere, che non appaiono l'una nell'altra, sono ormai *posti come identità*» (WdL II, p. 409; p. 645).

Nella fase finale della Dottrina dell'essenza, nell'immediato *erompere* del concetto dalla sostanza, assistiamo all'emergere di un principio nuovamente 'spinoziano': la *causa sui*. Hegel la interpreta come il movimento autoriflessivo costituente la struttura profonda del concetto, quell'attività che agisce sin dall'inizio della *Scienza della logica*, che era già il movimento sotterraneo, nascosto, dell'essere, e che si manifesta adesso compiutamente nel momento del *Werden zu sich* del concetto. Ma – ed è qui il punto decisivo – la *causa sui* non diviene il movimento immanente alla sostanza intesa ancora nei termini spinoziani – unica ed infinita – bensì emerge da una sostanza 'demoltiplicata': non più divina, ma creata, non più unica ma plurale e individuale.

È stato scritto giustamente che è «nel fondo di *ogni e qualsivoglia sostanza*» che viene 'scovato' un movimento autoriflessivo.³⁵ Proprio in quanto scaturisce da una sostanza di questo tipo, configurandosene come l'attività autoriflessiva, la *causa sui* va interpretata come la struttura vitale identica in ogni sostanza, o – si potrebbe dire – in ogni *modo*. Questo non significa attribuire ai modi lo statuto dell'*in se e per se concipi*, ma scoprire in essi – per così dire – la profondità di un'*intimità* ultima, assolutamente unica e perciò stesso in tutti uguale.³⁶ È quanto Hegel, alla fine dell'*azione*

³⁵ L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 425. Nonostante questa importante considerazione, tuttavia l'interprete ritiene che il 'passaggio' al concetto avvenga a partire da una sostanza pensata anche in termini spinoziani e non soltanto hegeliani: «la sostanza, sia nello specifico senso di Spinoza, sia in quello della hegeliana Dottrina dell'essenza, trapassa nel concetto e vi si inverte» (*ibidem*, p. 429).

³⁶ «Intimità» è una felice espressione utilizzata da J.-F. Marquet nel breve ma significativo articolo, già una volta citato, dedicato al rapporto tra assoluto e singolare nella filosofia hegeliana. Cfr. J.-F. MARQUET, *Singularité et absolu*, p. 46. L'interprete rileva inoltre opportunamente come per Hegel «ciascuno di noi non sia un esemplare di un genere universale *me* ma sia un *me* stesso» (*ibidem*).

reciproca chiama «l'identico movimento del distinto in se stesso» (*WdL II*, p. 409; p. 645), o, anche, «l'assoluta sostanzialità dei distinti» e «l'unità originaria di una diversità sostanziale» (*WdL II*, p. 408; p. 644). Si tratta di quella struttura ontologica che fa sì che quando dico *io* intenda certamente questo singolo, che si relaziona a sé, ma nel contempo anche qualcosa di interamente universale. Come si legge in un'aggiunta alla Logica dell'*Enciclopedia*, l'*io* è infatti l'universale concreto, l'universale nel quale si astrae da ogni particolare ma nel quale, al tempo stesso, nella profondità ultima della sua sostanza, tutto rimane:

«in quanto mi definisco come io, intendo certamente me, questo singolo, ma tuttavia esprimo al tempo stesso qualcosa di interamente universale ... Io è questo vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale tutto è e che conserva tutto in sé. Ogni uomo è un intero mondo di rappresentazioni che sono sepolte nella notte dell'*io*. Così l'*io* è l'universale, nel quale si astrae da ogni particolare, ma nel quale, al tempo stesso, tutto rimane» (*E*, § 24, Z, 1).³⁷

Ogni sostanza individuale è unica in quanto totalità e riflessione in sé, e non si riferisce soltanto negativamente alle altre sostanze – come la monade – essendo nelle altre identica con se stessa: «La sostanza è soltanto nel suo contrapposto identica con se stessa e ciò costituisce l'assoluta identità di quelle che son poste come due sostanze» (*WdL III*, p. 14; p. 654). In questo modo Hegel cerca di esprimere sino in fondo il principio della riflessione in sé, non tematizzato compiutamente da Leibniz, senza rinunciare nel contempo al modello di universalità incarnato dalla sostanza spinoziana.³⁸

All'inizio della Dottrina del concetto, ritornando in una visione d'insieme sull'itinerario che ha condotto al trapasso della sostanza nel concetto, il filosofo afferma che:

³⁷ Secondo W. Jaeschke il passaggio all'universale e all'infinità del soggetto non poggia tanto sulla «situazione logica» che «il soggetto come individuo è un particolare» e che «ogni io particolare come io è precisamente quello che sono tutti gli altri io», quanto sul fatto «che l'elemento più caratteristico del soggetto è il pensare». Cfr. W. JAESCHKE, *Soggetto e soggettività*, p. 259.

³⁸ G. Severino, partendo dalla prospettiva per cui in Hegel «il deciso superamento della sostanza di Spinoza consiste nel concepire l'assoluto di Spinoza come sostanza dell'*io*, in senso sia logico che psichico», arriva alla conclusione che «il concetto che nella logica hegeliana risulta dalla compenetrazione dei tre momenti della sostanza, della monade e del soggetto, modifica la sostanza unica e universale di Spinoza, per un verso in una pluralità di sostanze e di soggetti individuali, e per l'altro nell'universale concreto di questa pluralità, la modifica cioè nell'*io* di una molteplicità di individui ciascuno dei quali è parimenti sostanza, monade e soggetto»; G. SEVERINO, *Inconscio*, p. 63.

«la totalità risultante dall'azione reciproca, è l'unità di *entrambe le sostanze* dell'azione reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco, vale a dire d'interno, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come *parvenza* o come momenti di riflessione, per cui ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo altro o col suo essere posto, e ciascuna contiene in se stessa il suo esser posto, epperò nel suo altro è posta come soltanto identica con sé» (*WdL III*, p. 15; p. 656).

È dunque vero, come affermano i sostenitori del cosiddetto *spinozismo conseguente*, che Hegel sviluppa e, in un certo modo, porta a compimento il principio spinoziano della *causa sui*; ma si tratta, tuttavia, di un principio che emerge da una sostanza già radicalmente modificata rispetto a quella spinoziana. È proprio perché la sostanza è stata – già sempre – interiormente trasformata, perché nel suo fondo esiste quest'attività, che essa possiede la capacità di innalzarsi, *da se stessa* – ovvero senza integrazioni esteriori – allo *Standpunkt* del concetto:

«Il passaggio dalla relazione di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente, e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità» (*WdL III*, p. 14; p. 654).

In questo senso si può affermare a buon diritto, come risulta anche dall'*Enciclopedia*, che il concetto costituisca la *verità* della sostanza: ³⁹ esso tuttavia non è l'inveramento della sostanza nel senso spinoziano del termine. Anzi, proprio il contrario si trova nella Logica hegeliana: la sostanza spinoziana è astratta per il fatto che «è senza la forma assoluta: la sua intima verità non è costituita dal concetto» (*WdL III*, p. 53; p. 690). Hegel non ha mai adoperato, con riferimento alla sostanza spinoziana, l'espressione 'inveramento'; piuttosto – come si è visto – ha affermato che essa è «il vero», anche se non ancora «l'intero vero». Se proprio si vuole utilizzare l'espressione 'inveramento', si dovrà allora piuttosto affermare che il concetto 'invera' la sostanza soltanto nel senso *hegeliano* del termine.

È significativo che anche il giudizio heideggeriano, così come si evince da altri corsi di lezione e seminari, sia assai più differenziato di quello che appare nello scritto *La costituzione ontoteologica della*

³⁹ «Questa verità della necessità, è quindi la libertà, e la verità della sostanza è il concetto» (*E*, § 158).

metafisica. In uno dei suoi numerosi corsi freiburghesi, in un inciso riguardante la sostanza nella filosofia hegeliana, Heidegger afferma che questo concetto viene da Hegel pensato in maniera del tutto originale: «Hegel denkt die substantia nicht nur nicht griechisch, auch nicht leibnizisch, sondern Hegelisch». ⁴⁰

Volendo portare un ulteriore elemento a riprova del fatto che Hegel, nel descrivere la ‘trasformazione’ della sostanza nel concetto, non pensa affatto a una sostanza di impianto spinoziano, vale la pena ricordare un passo a cui non è stato dato, fino a oggi, giusto rilievo. Si trova in uno scritto hegeliano ‘minore’, una replica a una recensione dell’*Enciclopedia* redatta da un anonimo autore. ⁴¹ Hegel si preoccupa qui di rispondere alle svariate obiezioni che venivano mosse contro il suo sistema, in particolar modo all’accusa, postagli sempre più frequentemente, di panteismo. L’obiezione centrale a cui desidera rispondere riguarda tuttavia proprio la dottrina della sostanza. Secondo l’autore della recensione – così Hegel stesso ne sintetizza la critica – la filosofia hegeliana avrebbe a suo presupposto la dottrina della sostanza di Spinoza. Parafrasando il dettato della *Scienza della logica*, l’anonimo riferisce infatti come, per Hegel, la prospettiva spinoziana debba essere considerata essenziale e necessaria, ma, nello stesso tempo, completata tramite il principio della personalità e della libertà, dedotto in maniera immanente dalla sostanza stessa. Secondo il recensore, la dottrina hegeliana muoverebbe «sino alla sostanza» e, quindi, dopo averla raggiunta, scaturirebbe «fuori di essa»: al *centro* della filosofia hegeliana andrebbe posta, così, proprio la dottrina della sostanza (W, 11, p. 406).

Ciò che più interessa ai fini del nostro discorso è tuttavia la risposta di Hegel. Egli concede al recensore che la propria filosofia sia un «emergere dalla sostanza». ⁴² Si dimostra tuttavia sorpreso che venga fatto un riferimento privilegiato a Spinoza e ne minimizza completamente i termini:

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 49, p. 49. Anche H.-Ch. Lucas, pur sottolineando come il concetto di sostanza di cui Hegel tratta nella *Wirklichkeit* sia ancora ispirato a Spinoza, deve riconoscere che «non si tratta più di un’esposizione di Spinoza, ma di un’interpretazione tale da sorpassare l’interpretato». Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode*, p. 197.

⁴¹ Si tratta della replica allo scritto *Über die Hegelsche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, pubblicato nel 1829. Nessuno degli studi dedicati al rapporto di Hegel con Spinoza ha tenuto, a nostro avviso, questa recensione né la relativa replica hegeliana nella dovuta considerazione.

⁴² Hegel precisa tuttavia, contro l’interpretazione del recensore, che al centro della propria dottrina non vi è tanto il concetto di sostanza, quanto lo *spirito* (W, 11, p. 407).

«[l'autore della recensione] nomina di preferenza la sostanza spinoziana: ma il concetto di sostanza si trova *in ogni filosofia* ... come pure *in ogni teologia*; così che tuttavia anche le altre filosofie, come quella spinoziana ... emergono [*herausbewegen*] parimenti da questo concetto» (W, 11, p. 407).

Un'ulteriore conferma, dunque, del fatto che il pensiero hegeliano della sostanza non si è sviluppato in relazione a un unico autore, ma, anzi, in esso sono confluite una molteplicità di determinazioni che, liberate dalla configurazione storica in cui sono apparse, hanno dato origine a quell'immagine della sostanza che abbiamo cercato di ricostruire in questo lavoro.

Si tratta di una sostanza che non è più unica, né chiusa monologicamente, ma che – come si è detto – è concepita come il punto di partenza per «differenze, singolarizzazioni, individuazione» (*Jacobi-Rez*, p. 10; p. 43): «differenze, singolarizzazioni ed individuazione» che la rideterminano in modo tale che il *modus* – se così ancora si vuole chiamare il *singolare* – viene elevato sino al concetto.

Del resto, del tutto programmaticamente, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel aveva affermato:

«Poiché la sostanza ... è in lei stessa soggetto, proprio perciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso» (*Phän*, p. 39; I, p. 45).

Appendice

Il ruolo di Spinoza nelle «Logik-Vorlesungen» (1817-1831)

«Der Sinn des Spinozismus ist, daß das Weltliche eine Erscheinung ist, für unser sinnliches Wahrnehmen ist es, aber das ist nicht das wahrhafte Denken.»

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Logik* (1831)

A partire dalla prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817) avviene il cambiamento di prospettiva di cui si è dato conto nell'*excursus* del terzo capitolo: la parte specifica dedicata all'assoluto scompare e, contemporaneamente, si assiste a una dilatazione della problematica riguardante la sostanza.

Tuttavia, già nell'esordio della Dottrina del concetto (1816) della *Scienza della logica*, Hegel aveva ricapitolato la genesi del concetto a partire dalla sostanza, riferendosi esclusivamente all'ultimo capitolo della sezione sull'effettività e non a quello sull'assoluto. In questa ricostruzione il concetto è visto disvelarsi dal movimento dialettico della sostanza tramite la causalità e l'azione reciproca, laddove la stessa assomma ora in sé sia la caratteristica dell'assolutezza, che quella della necessità come automanifestazione. Proprio con questo movimento Hegel identifica adesso il completamento dell'«autentica confutazione» dello spinozismo (*WdL III*, pp. 11 ss.; pp. 652 ss.). Appare quindi molto probabile che, già nel 1816, egli abbia ben chiare quelle modifiche che interverranno di lì a poco nell'*Enciclopedia*.

In realtà, come si è visto, il primo documento comprovante la revisione della parte sull'effettività e la scomparsa del capitolo sull'assoluto è costituito dalle *Lezioni sull'Enciclopedia filosofica* del 1812-1813, tenute da Hegel nella classe superiore del Ginnasio. La recente pubblicazione di questi manoscritti nell'ambito delle *Vorlesungen* curate dallo Hegel-Archiv di Bochum viene a colmare, almeno parzialmente, una lacuna profondamente avvertita nell'ambito della *Hegel-Forschung*: la mancanza di un'edizione

esaustiva e attendibile delle lezioni e degli scritti del periodo di Norimberga.¹ Queste lezioni rivestono inoltre un particolare interesse poiché risalgono proprio al periodo in cui Hegel aveva terminato la Logica oggettiva e si accingeva a elaborare quella soggettiva. L'assenza di una sezione specifica sull'assoluto sembrerebbe attestare che, mentre Hegel completava i primi due libri della *Scienza della logica*, ne pensava contemporaneamente già diverse possibili modifiche. Secondo Gabriella Baptist, l'assenza in questo contesto del capitolo sull'assoluto potrebbe essere interpretata «come una semplificazione dovuta meramente al contesto pedagogico, visto che un rimando pur stringato al capitolo sull'assoluto della *Scienza della logica* avrebbe dovuto presupporre negli allievi una qualche conoscenza del sistema spinoziano e delle contemporanee controverse sul tema dell'assoluto»; tuttavia l'interprete è costretta poi ad ammettere che

«questo non può essere di per sé considerato come motivo sufficiente, visto che invece la parte corrispondente della Logica del 1810/11 ... aveva invece incominciato l'argomentazione relativa all'effettività proprio partendo dalla sostanza spinoziana e dalla monade leibniziana».²

L'*Enciclopedia*, soprattutto nella sua prima edizione (1817), è, come si è visto, un testo piuttosto scarno per quanto concerne i riferimenti alla storia della filosofia. In particolare, riguardo a Spinoza, dei diversi rimandi presenti all'interno della *Scienza della logica*, non resta che un solo accenno diretto, nel punto di passaggio dalla Logica oggettiva a quella soggettiva, con il richiamo alla grandezza e ai limiti della sostanza spinoziana. «La grande intuizione della sostanza spinoziana – scrive Hegel – è *in sé* la liberazione dall'essere per sé finito; ma il concetto stesso è *per sé* la potenza della necessità e la libertà *effettivamente reale*» (E, § 159, A).³

¹ In quest'ambito deve essere inserita anche l'altrettanto recente pubblicazione (2001), della *Logik für die Mittelklasse des Gymnasiums (Numberg 1810-11 ff.)*, a cura di P. GIUSPOLI e H. SCHNEIDER. Una panoramica delle numerose lezioni sulla logica del periodo di Norimberga (1808-1816) si trova nell'accurato studio di P. GIUSPOLI, *Verso la 'Scienza della logica'*.

² G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, pp. 159-160. Il riferimento hegeliano alla sostanza spinoziana come *causa sui* e alla monade si trova in un'annotazione a margine del § 61: «Causa sui, quod per se concipitur, cujus conceptio involvit existentiam /manifestatio sui, monadi»; G.W.F. HEGEL, *Logik für die Mittelklasse*, § 61.

³ Nella prima edizione della Logica dell'*Enciclopedia* si trovano soltanto pochi autori esplicitamente citati: oltre all'accenno a Spinoza, Hegel rinvia a Pitagora, Zenone, Platone, Aristotele, Anselmo, Cartesio, Leibniz, Kant.

Anche nelle edizioni successive, del 1827 e del 1830, sebbene molto meno concise e di mole più estesa, i richiami a Spinoza sono sempre di gran lunga ridotti rispetto alla *Scienza della logica*. Riferimenti più cospicui vengono affidati in quegli anni ai tanti corsi di lezione sulla logica tenuti seguendo la trama dell'*Enciclopedia*, dei quali ci resta notoriamente un'importante testimonianza nelle note manoscritte degli allievi.

Hegel ha svolto lezioni di 'logica e metafisica' molto più spesso rispetto ad altre discipline: dal 1802 al 1831, cioè negli anni di insegnamento a Jena, Norimberga, Heidelberg e Berlino, il filosofo annuncia lezioni dedicate a questa materia per ben trentanove volte. Soltanto nel periodo jenese se ne può trovare annuncio per sei volte. Anche a Norimberga le lezioni sulla logica sono numerose, mentre nei quattro semestri trascorsi a Heidelberg ne viene dato annuncio soltanto una volta, durante il semestre estivo del 1817, cioè proprio contemporaneamente alla prima edizione dell'*Enciclopedia*. Di questo corso abbiamo quell'importante trascrizione a cura dell'allora studente di giurisprudenza Franz Anton Good, la cui attendibilità è piuttosto buona se è vero che, a Heidelberg come a Jena, Hegel ha spesso dettato le sue lezioni. Il corso segue fedelmente il testo della Logica dell'*Enciclopedia*, che proprio allora Hegel andava terminando, e non quello della *Scienza della logica*, pubblicato nella sua interezza già da un anno. Come nell'*Enciclopedia*, anche in queste lezioni manca una parte specifica dedicata alla categoria dell'assoluto.⁴ Tuttavia, nel punto di passaggio dalla sostanza al concetto, si trova un notevole riferimento all'*Auslegung des Absoluten*. Scrive Hegel:

«La necessità è in sé il concetto, ma ancora come l'interno i cui lati hanno la forma di realtà effettive indipendenti, e il cui rapporto [*Beziehung*] è un passaggio nell'opposto, il porre ciò che è contenuto nel concetto della necessità, ed il passaggio della necessità nel concetto stesso o nella libertà è l'esplicazione dell'assoluto [*Auslegung des Absoluten*] nel processo attraverso le tre assolute relazioni di sostanzialità, di causalità e azione reciproca» (Vorl, 11, p. 133).

⁴ Nella Logica dell'*Enciclopedia* del 1817 la sezione sulla *realtà effettiva* porta unicamente i seguenti sottotitoli: a. *sostanzialità* b. *causalità* c. *azione reciproca*. Tale schema verrà mantenuto anche all'interno delle successive due edizioni (1827, 1830), premettendo alle prime due suddivisioni il termine *relazione* [*Verhältnis*]: *relazione di sostanzialità*, *relazione di causalità*, *l'azione reciproca*.

Il contesto qui evocato ci mostra come l'espressione *Auslegung des Absoluten* si sia ampliata sino a indicare l'intero processo che si è cercato di ricostruire nel quarto capitolo del presente studio, il processo, cioè, dell'erompere dalla sostanza del concetto attraverso le determinazioni di sostanzialità, causalità e azione reciproca. Ovvero, lungi dall'essere limitata a indicare il processo interno a una singola categoria, l'*Auslegung* definisce adesso piuttosto il movimento complessivo che porta ad accedere al concetto. Si tratta di un'ulteriore conferma all'ipotesi che il capitolo sull'assoluto presenti un valore 'metacategoriale', esplicitante la natura dell'intero *Fortgang* della *Scienza della logica*.

Nel medesimo contesto Hegel si riferisce anche direttamente alla sostanza spinoziana: «Spinoza comprese l'*assoluto* come l'assoluta sostanza» (*Vorl*, 11, p. 134). In una tale formulazione si possono ritrovare le due caratteristiche salienti dell'interpretazione hegeliana della sostanza. 1) La sostanza spinoziana è soltanto un momento di ciò che l'*assoluto* è, una sua astratta configurazione: l'assoluto, presso Spinoza, è concepito esclusivamente come sostanza. Lo spinozismo è un punto di vista «vero», ma, rimanendo fermo alla determinazione della sostanza, risulta del tutto unilaterale. Bisogna dunque «prendere le mosse [*ausgehen*]» da esso per giungere al concetto. 2) La sostanza dello spinozismo è *assoluta*, e pertanto deve essere «distinta da tutte le sostanze finite, che hanno consistenza soltanto attraverso la loro qualità e quantità» (*Vorl*, 11, p. 134). La sua assolutezza, però, «viene considerata come meramente positiva, e la sua negatività, quella negatività attraverso la quale la sostanzialità diviene attiva, non viene presa in considerazione» (*Vorl*, 11, p. 137).

Ritorna dunque, anche qui, una delle critiche fondamentali alla sostanza spinoziana: essa è «il rigido» che esclude da sé la negatività. Tuttavia, come accade nella *Scienza della logica*, anche in queste *Lezioni* viene indicata la via per sorpassare questa configurazione unilaterale. Secondo Hegel la sostanza, in quanto totalità degli accidenti, è in sé la potenza assoluta [*absolute Macht*], quella potenza in grado di trascendere se stessa e di scindersi nel rapporto causale di due sostanze separate, e dunque di trapassare dapprima nella relazione di causalità, poi nell'azione reciproca, dando così infine adito al concetto. Conformemente alle dichiarazioni dell'esordio della Dottrina del concetto, in queste lezioni

l'esplicazione dell'autentica concezione della sostanza fa tutt'uno con la confutazione stessa dello spinozismo.⁵

Dopo Heidelberg, Hegel insegna a Berlino. Qui ogni semestre (dal 1819 al 1831) ebbero luogo lezioni sulla logica e metafisica sulla base dell'*Enciclopedia*. Ciononostante, il numero degli scritti pervenuti sino a noi risulta eccezionalmente esiguo. Questo fatto non è attribuibile a una pura casualità, ma ha a suo fondamento motivazioni inerenti sia alla natura della disciplina insegnata, sia alla tipologia degli studenti che partecipavano ai corsi. Da un lato, gli allievi hanno sicuramente dedicato meno impegno a conservare queste lezioni perché seguivano piuttosto fedelmente l'*Enciclopedia*, e apparivano così meno utili rispetto ad altre (si pensi ad esempio a quelle sullo spirito assoluto) che venivano svolte viceversa molto più liberamente rispetto al testo;⁶ dall'altro, le lezioni di logica, seppur frequentatissime (superavano anche il centinaio di uditori), erano considerate dall'ordinamento vigente propedeutiche per tutte le facoltà e ad esse partecipavano soprattutto gli studenti del primo anno (proprio come Karl Hegel), per nulla esperti di logica, disciplina indubbiamente assai complessa per giovani principianti. Dell'intero periodo berlinese sono così noti all'Hegel-Archiv soltanto sei scritti, oltre a un manoscritto di Hotho, che costituisce piuttosto una rielaborazione personale sulla base non tanto dell'*Enciclopedia*, quanto della *Scienza della logica*.⁷

Per quanto concerne in particolare il periodo tra la prima e la seconda edizione dell'*Enciclopedia* (1818-1827) restano soltanto due *Nachschriften*, che si fermano tuttavia al *Concetto preliminare*, più un manoscritto a cura di von Kehler, uno studente berlinese di Hegel, che segue, pur con lacune e omissioni, l'intero corso di lezioni sulla base della prima edizione dell'*Enciclopedia*.⁸ Quest'ultimo

⁵ In questo corso ricorre anche più volte l'equiparazione, presente sia nella *Scienza della logica* che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tra la filosofia spinoziana e quella schellinghiana. Hegel le accomuna nell'errore di iniziare la speculazione con definizioni (*Vorl.*, 11, pp. 65 e 188) e ne critica il comune presupposto dell'assoluta indifferenza di soggetto e oggetto (*Vorl.*, 11, p. 75). Infine, allo stesso modo dello spinozismo, anche il pensiero di Schelling viene assimilato alla filosofia eleatica: «la sostanza assoluta è stata adesso ulteriormente arricchita tramite la filosofia schellinghiana, ma, riguardo alla sua essenza, è una cosa sola con l'essere di Parmenide» (*Vorl.*, 11, p. 76).

⁶ Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Hegels Vorlesungen*, p. 36.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Si tratta, nel primo caso, di una *Logik und Metaphysik* (Sommersemester 1823), a cura di H.G. НОТНО, che tratta esclusivamente i §§ 12-31, e riveste un carattere assolutamente frammentario. Lo scritto costituisce inoltre, con tutta probabilità, più che una

testo, sebbene piuttosto contorto anche dal punto di vista grafico, e perciò di difficile estrapolazione, è tuttavia assai rilevante per il fatto che presenta espliciti riferimenti alla storia della filosofia, e in particolare a Spinoza, «presente sin dall'inizio». Anche Leibniz viene «ripetutamente evocato», e la sua definizione di Dio come *monas monadum* è esplicitamente ricordata a proposito dei paragrafi dedicati al «necessario» come sostanza.⁹

Anche per il lasso di tempo tra le due ultime edizioni dell'*Encyclopaedia* (1827-1830), si possiedono al momento esclusivamente due testimonianze delle lezioni tenute da Hegel.¹⁰

Questo insieme di circostanze contribuisce a conferire tanta più importanza a un testo sulla logica redatto proprio negli ultimi anni di vita del filosofo, a cui si è fatto più volte riferimento nel corso del presente lavoro: le *Vorlesungen über die Logik* del semestre estivo 1831, trascritte dal figlio di Hegel, Karl. Su questa *Nachschrift* vogliamo adesso soffermare un po' più a lungo la nostra attenzione.

Al momento della redazione di queste lezioni, Karl, che diverrà uno storico di notevole ingegno, era impegnato nel suo secondo semestre di studio all'università. Aveva già frequentato le lezioni del padre del semestre invernale 1830-1831, e stava seguendo tutte quelle dell'estate 1831: le lezioni sulla filosofia della storia e sulla filosofia della religione, oltre, naturalmente, a quelle sulla logica.

trascrizione vera e propria, una rielaborazione del dettato di Hegel da parte di uno dei più notevoli esponenti della sua scuola. La seconda testimonianza è un manoscritto anonimo (*Logik und Metaphysik nach Hegel*), risalente probabilmente al 1826, che si interrompe già dopo il *Concetto preliminare* della Logica. Per quanto concerne invece la *Nachschrift* di von Kehler (*Logik nach Hegel – Kollegheft von H. v. Kehler*), essa è collocabile, secondo Lucas, nel lasso di tempo compreso tra il semestre estivo 1819 e l'estate del 1826, e giunge sino al § 191. Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Hegels Vorlesungen*, p. 37.

⁹ G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 193. «Si hanno espliciti rimandi a Spinoza per esempio ... alla nota 77, pp. 39, 39v, 42, 42v (a proposito dei §§ 91, 98, 99), il riferimento alla monade delle monadi leibniziana è a p. 42 (a commento dei §§ 98-99)»; G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 248, nota 79.

¹⁰ La prima testimonianza è una *Logik und Metaphysik, nach den Vorlesungen des Prof. Hegel im Sommersemester 1828 als Erläuterung zu seiner Encyclopädie der phil. Wiss., u. zwar von §19. bis 244 paragraphen*, trascritta da K. Lilbelt, che si interrompe al § 183, e dunque proprio i paragrafi sulla *Wirklichkeit*, che avrebbero potuto contenere i maggiori riferimenti a Spinoza, non risultano commentati. La *Logik und Metaphysik von Hegel. § 19-240 der Enzyklopädie*, del Sommersemester 1829, redatta da tale Rolin, potrebbe invece essere molto più utile, in quanto copre l'intero arco dell'*Encyclopaedia* e non presenta lacune a livello della *Wirklichkeit* (commenta i §§ 143, 144, 148 e 149). Si trova presso la biblioteca di Gand e non ne è mai stata approntata alcuna trascrizione. Per ulteriori informazioni su queste lezioni cfr. H.-Ch. LUCAS, *Hegels Vorlesungen*, pp. 37-38.

La sua trascrizione del corso di logica mostra per certi aspetti un carattere appuntistico. Vi si ritrovano un frequente uso di abbreviazioni, diverse formulazioni frettolose e costruzioni grammaticali particolari che paiono dettate dalla volontà di riprodurre esattamente e velocemente quanto udito.¹¹ In svariati passaggi si possono cogliere chiaramente le difficoltà di comprensione del giovane studente: questo vale in particolare per le sezioni dedicate alla trattazione del giudizio e del sillogismo. Tutte queste incertezze non vanno intese, tuttavia, come fattori meramente negativi ma costituiscono parimenti una conferma dello sforzo compiuto da Karl Hegel di rendere nella maniera più somigliante possibile il dettato delle lezioni a cui assisteva. È un fatto di notevole portata, se si pensa che a Berlino, a differenza che a Jena e a Heidelberg, Hegel utilizza assai meno frequentemente la pratica della dettatura delle *Vorlesungen* e pertanto queste risultano in generale più soggette alla rilettura e all'interpretazione di colui che le trascrive.

Proprio l'inesperienza del giovane figlio di Hegel può essere allora, paradossalmente, la migliore garanzia dell'autenticità di molte formulazioni: «nonostante alcune piccole debolezze, il testo ci dà una buona panoramica dell'ultima lezione hegeliana su questo tema».¹² Di questo stesso corso è stata peraltro conservata, presso la *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* di Berlino, un'altra trascrizione, a cura di Sigismund Stern: essa non si presta tuttavia a una comparazione con quella di Karl Hegel, in quanto consta soltanto di 12 fogli ed è assolutamente frammentaria.¹³

Il testo del 1831 appare fondamentale non soltanto perché, senza presentare grosse lacune, copre l'intero svolgimento della Logica dell'*Enciclopedia*, ma soprattutto per il fatto che si tratta dell'ultima lezione hegeliana sul tema della logica, contemporanea alla rielaborazione del primo libro della *Scienza della logica*. In base ad alcune lettere e documenti, è stato possibile infatti stabilire che Hegel stava lavorando alla seconda edizione del primo libro della Logica ancora nell'estate del 1831, proprio nei mesi (da maggio ad agosto) in cui teneva le lezioni (*Vorl.*, 10, pp. XXX-XXXI). A

¹¹ Secondo Lucas le numerose abbreviazioni e delle forme contratte utilizzate nel testo confermerebbero che si tratta di una *Mitschrift*. Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Hegels Vorlesungen*, p. 39.

¹² *Ibidem*.

¹³ Si confronti in proposito quanto afferma Udo Rameil nell'introduzione al volume (*Vorl.*, 10, in particolare pp. XLIX ss.).

testimonianza di questo parziale parallelismo compositivo si possono citare diverse espressioni e formulazioni presenti nel testo del 1831 che non ricorrono né nell'*Enciclopedia* del 1830 e neppure nella prima edizione della *Scienza della logica* (1812) ma, appunto, soltanto in quella del 1832.¹⁴ Questo non significa – come avverte giustamente Udo Rameil nella sua Introduzione alle *Lezioni* – che la Dottrina dell'essere di queste lezioni debba essere considerata una sorta di prefigurazione dell'esposizione fattane nella *Scienza della logica*, ma «deve essere accaduto il contrario», ovvero che Hegel, per trattare a lezione della Dottrina dell'essere, «abbia potuto attingere almeno parzialmente alla già avviata rielaborazione della *Scienza della logica*» (*Vorl.*, 10, pp. XXXIV-XXXV). Il fatto che in queste *Lezioni* sia stato conferito alla Dottrina dell'essere uno spazio ben maggiore di quello assegnatole nell'*Enciclopedia*, è, ad esempio, del tutto sintomatico dell'influsso esercitato dal contemporaneo rifacimento della *Scienza della logica*.¹⁵ Da questo punto di vista, il testo in questione costituisce un documento di notevole importanza per comprendere più in profondità alcuni dei cambiamenti apportati da Hegel nella ben più ampia seconda edizione della Dottrina dell'essere, e per gettare un po' di luce su quelli che avrebbe potuto operare se fosse riuscito ad andare oltre la riedizione del primo libro.

Si tratta inoltre di un materiale che non è stato affatto considerato nelle aggiunte di Leopold von Henning. È noto che, dopo la morte di Hegel, gli allievi, per rendere più accessibile e coerente il sistema del maestro, corredarono l'*Enciclopedia* di varie aggiunte, tratte per lo più dalle lezioni, facendo addirittura triplicare la mole del testo. Allo stesso modo degli altri curatori anche von Henning, occupandosi degli *Zusätze* alla Logica, seguì criteri in seguito rimessi completamente in discussione. Nel comporre i testi, non fece alcuna distinzione tra gli appunti personali di Hegel e gli scritti degli studenti, e neppure tra i differenti anni di lezione,¹⁶ giungendo addirittura ad affermare di non aver avuto alcuna riserva, laddove il

¹⁴ Se ne può trovare un elenco in *Vorl.*, 10, pp. XXXV-XXXVI.

¹⁵ Non si può dire tuttavia che il manoscritto di Karl Hegel trascuri completamente le parti dedicate alla Dottrina dell'essenza e a quella del concetto. Infatti, all'essenza è attribuito lo stesso spazio riservato alla Dottrina dell'essere (mentre la trattazione enciclopedica dell'essenza supera di circa la metà quella dell'essere); la Dottrina del concetto, nonostante sia molto più ridotta, continua comunque a essere, anche in questa sede, la più estesa delle tre parti. Cfr. *Vorl.*, 10, pp. XXXVI e XXXVIII.

¹⁶ Cfr. H.-Ch. LUCAS, *Hegels Vorlesungen*, p. 34.

materiale immediatamente disponibile non fosse stato sufficiente, «a completare i chiarimenti che sembravano necessari servendosi della sua memoria» (*Vorl*, 10, p. XVII). Riguardo alle fonti da lui utilizzate, von Henning aveva senz'altro potuto accedere ad alcuni manoscritti che non possediamo più. Da qui è nata una complessa questione filologica volta ad appurare il metodo con cui avrebbe messo insieme i diversi materiali e dunque anche l'attendibilità e l'autenticità delle sue aggiunte. Le pagine di Karl Hegel, non rientrando con tutta probabilità neppure indirettamente nel materiale considerato da von Henning, non possono di certo fungere da riscontri per appurarne *in toto* il procedimento compositivo e tutte le eventuali interpolazioni e contaminazioni. Nondimeno, proprio in quanto escluse, risultano utili come una sorta di controllo per verificare, almeno in linea di massima, l'attendibilità delle aggiunte.

Per quanto concerne, più nel dettaglio, la problematica oggetto del presente studio, è stato notato molto opportunamente come, nel suo ultimo corso sulla logica, «Hegel riprenda, rinnovandoli, tutti ... gli elementi della sua recezione di Spinoza».¹⁷ Vi si possono ritrovare, infatti, espliciti rimandi ai concetti fondamentali dello spinozismo cui Hegel dedicava ampio spazio nella *Scienza della logica*: la proposizione – qui definita di «particolare» importanza – *omnis determinatio est negatio* (*Vorl*, 10, p. 106), l'acosmismo e il panteismo spinoziani (*Vorl*, 10, pp. 57 ss.), la distinzione tra l'infinito dell'immaginazione e quello della ragione (*Vorl*, 10, p. 118), l'*amor Dei intellectualis*, la nozione di *sub specie aeterni* (*Vorl*, 10, p. 88) e il concetto di *causa sui* (*Vorl*, 10, p. 170). Si tratta di riferimenti decisamente molto più cospicui rispetto a quelli delle *Lezioni sulla logica e metafisica* del 1817, a conferma di come, con il passare degli anni, Hegel abbia sentito sempre più intensamente la necessità di definire e precisare ulteriormente il suo rapporto con lo spinozismo.

Come nelle aggiunte di von Henning, Hegel fa un'ampia digressione sulla sostanza spinoziana a livello della relazione di sostanzialità. Dopo aver affermato, con un'espressione molto vicina a quella utilizzata nel corso del 1817, che «nel sistema spinoziano l'assoluto è determinato come la sostanza assoluta» (nel 1817 aveva detto: «Spinoza comprese l'assoluto come assoluta sostanza»), ne mette in luce il carattere fondamentale: nella filosofia di Spinoza

¹⁷ H.-Ch. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 12.

vi è soltanto un'unica sostanza, «e questa è soltanto l'affermativo, che rimane identico a sé», e «tutte le figurazioni [*Figurationen*] sono determinatezze [*Bestimmtheiten*], negazioni, che si dileguano [*verschwindende*]» (*Vorl.*, 10, p. 168). Ancora una volta Hegel fa valere il principio *omnis determinatio est negatio* e riconosce la grandezza di questa visione: «È la purificazione del pensiero da tutti gli scopi» (*Vorl.*, 10, p. 168). Per esprimere la potente carica 'liberatoria' della sostanza, utilizza una suggestiva metafora, che può richiamare alla memoria anche la nozione di etere: «l'unità della sostanza è il fuoco, in cui l'anima si purifica da ogni particolarità [*Besonderheit*]» (*Vorl.*, 10, p. 168).¹⁸

Tuttavia, anche in questo contesto, Hegel mette in luce come la libertà che si presenta a livello della sostanza sia soltanto 'formale', soltanto in sé. Infatti «l'essere per sé manca alla sostanza spinoziana, essa è soltanto in sé, non è libertà e libertà nelle differenze, così che queste stesse differenze sono l'intero» (*Vorl.*, 10, p. 177). Risulta allora necessario il passaggio «da questa determinazione della sostanza a quella del soggetto», al cui livello soltanto «l'uomo è libero» [*worin der Mensch frei ist*] (*Vorl.*, 10, p. 168). Un'affermazione che va letta in stretto collegamento, a nostro avviso, con quel passaggio della Dottrina dell'essere del 1832 – citato per esteso nel secondo capitolo del presente studio – in cui viene evidenziato come nel sistema spinoziano, in virtù dell'enunciato *omnis determinatio est negatio*, l'individuo non sia compreso come ciò che

¹⁸ È questa una variazione rispetto alle *Lezioni sulla storia della filosofia* in cui Hegel, dopo aver paragonato la sostanza spinoziana a un oceano «grondante della sua acqua», la dichiarava proprio mancante del «fuoco», elemento utilizzato in questo contesto metaforicamente per indicare «l'essere per sé» (*W.*, 20, p. 196; 3, II, p. 143). Nelle *Lezioni sulla logica* del 1831, la metafora del fuoco presenta un immediato risvolto sul piano morale. Infatti Hegel utilizza quest'immagine per indicare il movimento di liberazione da tutti gli affetti, i quali, ponendo degli scopi, rendono l'uomo schiavo [*die Affekte machen [die] servitus humana aus*] (*Vorl.*, 10, p. 168). Come notava già nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, infatti, «l'influsso che gli affetti, in quanto idee confuse e limitate (inadeguate) hanno sulle azioni umane è adunque, secondo Spinoza, ciò che costituisce la servitù umana» (*W.*, 20, p. 190; 3, II, p. 130). La libertà dell'uomo consiste viceversa nel suo direzionarsi all'unico sostanziale [*die Richtung des Geistes auf die eine Substanz*], tramite cui anche gli affetti, come tutte le altre cose, vengono considerati quali momenti necessari del tutto assoluto: Spinoza aveva espresso questa suprema libertà come *Amor intellectualis Dei*. Hegel riprende da Spinoza questo concetto, e, conferendovi un diverso significato, lo interpreta come la consapevolezza dell'uomo di essere determinato, anche nel suo agire, dall'*idea*: «In generale la suprema indipendenza dell'uomo è il sapersi determinato assolutamente dall'idea assoluta, e questa consapevolezza e questo comportamento è quello che Spinoza chiama *amor intellectualis Dei*» (*E.*, § 158, Z). «Questo è il ritorno dello spirito a Dio ed è la libertà umana»: invece, inteso come *modus*, lo spirito non ha libertà, ma è determinato da altro (*W.*, 20, p. 191; 3, II, p. 131).

«ha il proprio esserci in se stesso». Secondo il dettato hegeliano, è viceversa necessario pensare l'individuo come «più che ciò che è limitato da ogni parte» (*WdL I*, p. 101; p. 108), ma, soltanto quando si è giunti «ad un'altra sfera del concetto», è possibile cogliere il senso autentico in cui questo deve essere compreso (*WdL I*, p. 101; p. 108). Vale a dire: soltanto quando viene disvelata completamente la dimensione del concetto ed esso «è giunto a se stesso», si è manifestato come tale, l'individuo può essere colto come ciò che realmente è, nella sua totale autonomia, come «soggetto e spirito». Solo a quel livello, allora, *der Mensch ist frei*: proprio perché soltanto allora fonda se stesso sul pensiero, può conseguire la sua piena e compiuta libertà. Non deve ingannare il fatto che anche in queste lezioni, come in quelle sulla storia della filosofia (*W*, 20, p. 191; 3, II, p. 141), Hegel si schieri con Spinoza contro i suoi detrattori. Per costoro era fonte di immenso scandalo il fatto che nel sistema spinoziano l'uomo venisse considerato «come un accidente», cioè «come un tale in cui non giace in sé e per sé un fine assoluto» (*Vorl*, 10, p. 168). Se Hegel rifiuta, con Spinoza, questa falsa concezione teleologica, ciò non comporta – come si è cercato di mostrare nel corso di questo lavoro con riguardo alla *Scienza della logica* – che nel suo sistema il singolo individuo divenga un mero accidente, un'esile e transeunte affezione di un unico principio, sia questo una «sostanza» o un «soggetto» assoluto. A differenza di Spinoza, per cui il *modus*, nel quale «cade la singolarità», non viene conosciuto «come l'essenziale», e anzi «esso scompare nell'essenza» senza essere «elevato sino al concetto» (*W*, 20, p. 185; 3, II, p. 117), il «singolare» hegeliano diventa il luogo dell'assoluto movimento della riflessione in sé. È a questo movimento che Hegel, già nella prima edizione della *Scienza della logica*, accosta il concetto 'speculativo' per eccellenza, la *causa sui*.

In maniera emblematica, in queste ultime lezioni sul tema della logica, riflessione in sé e *causa sui*, intesa come «cosa originaria», sono nuovamente affiancate dal filosofo, proprio per ribadire, ancora una volta, la differenza tra il concetto di assoluto spinoziano e quello da lui ripensato. Se per Spinoza «das Besodere [ist] nicht expliziert als Bewegung der Substanz», viceversa, secondo Hegel, «[Die Substanz] ist Unterschied: Es ist [der] Unterschied in ihr gesetzt, so ist [die] Substanz Ursache, ursprüngliche Sache, die Reflexion-in-sich, die unendliche Negativität in sich» (*Vorl*, 10, pp. 168-169).

Bibliografia

La presente nota bibliografica riguarda le principali edizioni critiche delle opere di Hegel, le traduzioni italiane essenziali, oltre a una breve rassegna degli studi generali sul pensiero hegeliano; si sofferma invece in maniera più particolareggiata sugli scritti concernenti la logica e l'incidenza di Spinoza e dello spinozismo sulla filosofia hegeliana. Per una completa e dettagliata bibliografia degli scritti di Hegel e su Hegel si rimanda a *Hegel. Bibliography-Bibliographie*, 2 voll., a cura di K. STEINHÄUER e con indice analitico di G. HAUSEN e K.G. SAUR, München - New York - London - Paris 1980 ss. (vol. I sino al 1975; vol. II dal 1976 al 1991). Si veda inoltre l'aggiornamento bibliografico sistematico negli *Hegel-Studien*, Bonn 1961 ss.

I. ABBREVIAZIONI

- Briefe* *Briefe von und an Hegel*, 4 voll., a cura di J. HOFFMEISTER e F. NICOLIN, Hamburg 1952-1960 (il IV vol. è stato riedito in due parti nel 1977-1981); trad. it. *Epistolario*, I (1785-1808), II (1808-1818), (P. Manganaro e G. Raciti) Napoli 1983-1988.
- Diff* *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in *Gesammelte Werke*, 4: *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. BUCHNER e O. PÖGGELER, Hamburg 1968, pp. 3-92; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (R. Bodei), in *Primi scritti critici*, Milano 1971, 1990², pp. 1-120.
- E* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Parte I: *Die Logik* (con le aggiunte di L. VON HENNING), in *Werke*, 6, Berlin 1840; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, I: *La Scienza della logica* (V. Verra), Torino 1981 [A = annotazioni di Hegel, Z = aggiunte].
- Enz* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, 20, a cura di W. BONSIEPEN e H.-Ch. LUCAS, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* (B. Croce), 2 voll., Roma - Bari 1980⁵ [A = annotazioni di Hegel].
- GW* *Glauben und Wissen* (1802), in *Gesammelte Werke*, 4, pp. 315-414; trad. it. *Fede e sapere* (R. Bodei), in *Primi scritti critici*, pp. 121-261.
- Jacobi-Rez* *Jacobi-Rezension* (1817) in *Berliner Schriften* (1818-1831), a cura di W. JAESCHKE, Hamburg 1997, pp. 8-40; trad. it. *La dialettica di Jacobi. La recensione del 1817 al terzo volume delle opere di Jacobi* (M. Del Vecchio), Milano 1984.

- LM** *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie 1804-1805 (Fragment einer Reinschrift)* in *Gesammelte Werke*, 7: *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.-P. HORSTMANN e J.H. TREDE, Hamburg 1971, pp. 3-178; trad. it. (della sola Logica e Metafisica), in *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, (F. Biasutti et. al.) Trento 1982.
- Phän** *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, 9, a cura di W. BONSIEPEN e R. HEEDE, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (E. De Negri), 2 voll., Firenze 1960².
- V 1823-24** *Hegel sur Spinoza: Leçon de 1823-24*, a cura di P. GARNIRON, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-1983), pp. 93-104.
- Vorl** *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983 ss.
- W** G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bände*, 20 voll., a cura di E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1969-1971. Per le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (18-19-20) è stata utilizzata, come riscontro in italiano, la trad. *Lezioni sulla storia della filosofia* (E. Condignola e G. Sanna), 4 voll., Firenze 1973³ [Condotta in realtà non sulla prima, ma sulla seconda edizione delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke [Jubiläumsausgabe]*, 17 ss., a cura di L. MICHELET, Stuttgart 1840-1844, ripubblicata nel 1908 da Bolland].
- WdL I** *Wissenschaft der Logik. Parte I: Die objektive Logik, I: Die Lehre vom Sein 1832*, in *Gesammelte Werke*, 21, a cura di F. HOGEMANN e W. JAESCHKE Hamburg 1984; trad. it. *Scienza della logica* (A. Moni e riv. da C. Cesa), 2 voll., I: *Dottrina dell'essere 1832*, Roma - Bari 1981.
- WdL I 1812** *Wissenschaft der Logik, I: Die objektive Logik (1812-1813). Libro I: Das Sein*, in *Gesammelte Werke*, 11, a cura di F. HOGEMANN e W. JAESCHKE, Hamburg 1978, pp. 1-232.
- WdL II** *Wissenschaft der Logik, I: Die objektive Logik (1812-1813). Libro II: Die Lehre vom Wesen*, in *Gesammelte Werke*, 11, pp. 233-409; trad. it. *Scienza della logica, II: Dottrina dell'essenza*, pp. 433-646.
- WdL III** *Wissenschaft der Logik, II: Die subjektive Logik 1816*, in *Gesammelte Werke*, 12, a cura di F. HOGEMANN e W. JAESCHKE, Hamburg 1981; trad. it. *Scienza della logica, II: Dottrina del concetto*, pp. 647-957.

II. LETTERATURA PRIMARIA

1. Edizioni critiche generali delle opere di G.W.F. Hegel

Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a cura di Ph. MARHEINEKE et al., Berlin 1832-1887.

Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, a cura di G. LASSON e J. HOFFMEISTER, Leipzig (dal 1951 Hamburg) 1911 ss.

Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, a cura di H. GLOCKNER, Stuttgart 1927 ss.

Werke in zwanzig Bände, a cura di E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1969-1971.

Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, a cura della Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss. Sono usciti fino ad oggi i seguenti volumi:

1: *Frühe Schriften. Parte I*, a cura di F. NICOLIN e G. SCHÜLER, 1989.

3: *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, a cura di F. NICOLIN, con la collaborazione di G. SCHÜLER, 1991.

4: *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. BUCHNER e O. PÖGGELER, 1968.

5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, a cura di M. BAUM e K.R. MEIST, con la collaborazione di Th. EBERT, 1998.

6: *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. DÜSING e H. KIMMERLE, 1975.

7: *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.-P. HORSTMANN e J.H. TREDE, 1971.

8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. HORSTMANN con la collaborazione di J.H. TREDE, 1976.

9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. BONSIEPEN e R. HEEDE, 1980.

11: *Wissenschaft der Logik. I: Die objektive Logik (1812-1813)*, a cura di F. HOGEMANN e W. JÄSCHKE, 1978.

12: *Wissenschaft der Logik. II: Die subjektive Logik (1816)*, a cura di F. HOGEMANN e W. JÄSCHKE, 1981.

13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, a cura di W. BONSIEPEN e K. GROTSCH, in collaborazione con H.-Ch. LUCAS e U. RAMEIL, 2000.

15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. HOGEMANN e Ch. JAMME, 1990.

16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, a cura di F. HOGEMANN in collaborazione con Ch. JAMME, 2001.

17: *Vorlesungsmanuskripte I (1816-31)*, a cura di W. JÄSCHKE, 1987.

18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-31)*, a cura di W. JÄSCHKE, 1995.

19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. BONSIEPEN e H.-Ch. LUCAS, 1989.

20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, a cura di W. BONSIEPEN e H.-Ch. LUCAS, 1992.

21: *Wissenschaft der Logik. I: Die Lehre vom Sein*, a cura di F. HOGEMANN e W. JÄSCHKE, 1984.

2. Lezioni

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983 ss. Sono usciti fino ad oggi i seguenti volumi:

1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817-1818). Dagli appunti di P. WANNEMANN, a cura di C. BECKER et al., 1983.

2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823). Dagli appunti di H. HOTH, a cura di A. GETHMANN-SIEFERT, 1998.

3, 4a, 4b, 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di W. JAESCHKE, 1983 ss.

6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Parte 1: *Einleitung. Orientalische Philosophie*, a cura di P. GARNIRON e W. JAESCHKE, 1994.

7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Parte 2: *Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker*, a cura di P. GARNIRON e W. JAESCHKE, 1996.

8: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Parte 3: *Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*, a cura di P. GARNIRON e W. JAESCHKE, 1989.

9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Parte 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, a cura di P. GARNIRON e W. JAESCHKE, 1986.

10: *Vorlesungen über die Logik* (1831). Dagli appunti di K. HEGEL, a cura di U. RAMEIL con la collaborazione di H.-Ch. LUCAS, 2001.

11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1817). Dagli appunti di F.A. GOOD, a cura di K. GLOY, 1992.

12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822/23). Dagli appunti di K.G.J. VON GRIESHEIM, H.G. HOTH e F.C.H.V. KEHLER, a cura di K. BREHMER et al., 1996.

13: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28). Dagli appunti di J.E. ERDMANN e F. WALTER, a cura di F. HESPE e B. TUSCHLING, 1994.

14: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Dagli appunti di J.R. RINGIER, a cura di E. ANGEHRN - M. BONDELI - H.N. SEELMANN, 2000.

15: *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie* (1812-1813). Dagli appunti di J.F.H. ABEGG e Ch.S. MEINEL, a cura di U. RAMEIL, 2002.

16: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* (Berlin 1819-1820). Dagli appunti di J.R. RINGIER, a cura di M. BONDELI e H.N. SEELMANN, 2002.

3. Altri scritti di G.W.F. Hegel

Briefe von und an Hegel, 2 voll., a cura di K. HEGEL, Leipzig 1887.

Briefe von und an Hegel, 4 voll., a cura di J. HOFFMEISTER e F. NICOLIN, Hamburg 1952-1960. Il IV vol. è stato riedito in due parti nel 1977-1981.

Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes, a cura di F. NICOLIN, in «Hegel-Studien», 1 (1961), pp. 9-48.

Logik für die Mittelklasse des Gymnasiums (Nürnberg 1810-11 ff.). Die Diktate Hegels und ihre spätere Überarbeitungen, a cura di P. GIUSPOLI e H. SCHNEIDER, Frankfurt a.M. 2001.

4. Traduzioni italiane consultate

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (B. Croce), Bari 1907; nuova ed. con bibliografia, glossario e indice dei nomi a cura di N. MERKER, Bari 1967, 1980⁵.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817), (F. Biasutti et al.) Trento 1987.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte. Parte I: La Scienza della logica (V. Verra), Torino 1981; *Parte II: Filosofia della natura* (V. Verra), Torino 2002; *Parte III: La filosofia dello spirito* (A. Bosi), Torino 2000.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: (1830), (V. Cicero) Milano 1996.

Epistolario, I (1785-1808), (P. Manganaro); II (1808-1818), (P. Manganaro e G. Raciti) Napoli 1983-1988.

Eстетica (N. Merker e N. Vaccaro), 2 voll., Torino 1976.

Fenomenologia dello spirito (F. De Negri), 2 voll., Firenze 1960².

Fenomenologia dello spirito (V. Cicero), Milano 1995.

Filosofia dello spirito jenese (G. Cantillo), Roma - Bari 1984.

La dialettica di Jacobi. La recensione del 1817 al terzo volume delle opere di Jacobi (M. Del Vecchio), Milano 1984.

La filosofia della natura. Quaderno jenese (1805-1806), (A. Tassi) Milano 1994.

Le orbite dei pianeti (A. Negri), Roma - Bari 1984.

Lettere (P. Manganaro e V. Spada), Bari 1972.

Lezioni su Platone 1825-1826. Testo del quaderno di K.G. von Griesheim pubblicato da Jean-Louis Vieillard-Baron (G. Orsi), Milano 1995.

Lezioni sulla filosofia della religione (E. Oberti e G. Borruso), 3 voll., Bari 1974.

Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-28 (R. Bonito Oliva), Milano 2000.

Lezioni sulla filosofia della storia (G. Calogero e C. Fatta), 4 voll., Firenze 1941-1963.

Lezioni sulla storia della filosofia (E. Condignola e G. Sanna), 3 voll., Firenze 1973³.

Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio (G. Borruso), Bari 1970.

Lineamenti di filosofia del diritto, con le aggiunte compilate da E. Gans (F. Mes-sineo), Roma - Bari 1978.

Logica e metafisica di Jena (1804-1805), (F. Biasutti et al.) Trento 1982.

Logica e sistema delle Scienze particolari (1810-1811), (P. Giuspoli) Trento 2001.

Primi scritti critici (R. Bodei), Milano 1971, 1990².

Propedeutica filosofica (G. Radetti), Firenze 1977.

Rapporto dello scetticismo con la filosofia (N. Merker), Roma - Bari 1970.

Scienza della logica (A. Moni), Bari 1924-1925; nuova ed. riv. da C. CESA, Introduzione di L. LUGARINI, 2 voll., Roma - Bari 1981.

Scritti di filosofia del diritto (1802-1803), (A. Negri), Bari 1971.

Scritti politici (1798-1806), (A. Plebe) Bari 1961.

Scritti politici (1806-1831), (C. Cesa) Torino 1972.

Scritti teologici giovanili (N. Vaccaro e E. Mirri), 2 voll., Napoli 1972.

5. *Principali traduzioni straniere della Scienza della logica e della Logica dell'Enciclopedia (in ordine cronologico)*

Logique de Hegel, 2 voll., tradotta per la prima volta e accompagnata da un'introduzione e da un commentario perpetuo di A. Véra, seconda edizione rivista e corretta, Paris 1874. Ripr. Fax: Bruxelles 1969.

Science de la logique (Wissenschaft der Logik), (S. Jankélévitch), II: *La logique objective (Fin.)*. *La logique subjective*, Paris 1949.

Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques. La logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit (J. Gibelin), Paris 1952.

The Logic of Hegel, tradotta dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* da W. Wallace, seconda edizione rivista e corretta, Oxford 1892. Ripr. fax.: Oxford 1968.

Hegel's Science of Logic (A.V. Miller), prefazione di J.N. FINDLAY, London - New York 1969.

Encyclopédie des sciences philosophiques (B. Bourgeois), I: *La science de la logique*, Paris 1970.

Lógica (A. Zozaya), Madrid 1973².

Ciencia de la lógica (A.Y.R. Mondolfo), *Introduzione* di R. MONDOLFO, Buenos Aires 1974.

Science de la logique, I, 2: *La doctrine de l'essence*, Édition de 1812 (P.-J. Labarrière e G. Jarczyk), Paris 1976.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, studio introduttivo e analisi dell'opera di Fr. LARROYO (E. Ovejero y Maury), Mexico 1977³.

6. Altre fonti

ANONIMO, *Über die Hegel'sche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig 1829.

BAYLE P., *Dictionnaire Historique et Critique, augmentée par P. Des Maizeaux*, 4 voll. Amsterdam 1740, Ripr. fax.: Genève 1969.

CROCE B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari 1907; successivamente in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1967⁵.

– *Dialogo con Hegel*, a cura di G. GEMBILLO, Napoli 1995.

ERDMANN J.E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, III, 2: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Leipzig 1853.

– *Grundriss der Logik und Metaphysik. Für Vorlesungen*, Halle 1864; trad. it. *Compendio di logica e metafisica* (G.V. Di Tommaso), Napoli 1983.

FEUERBACH L., *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, in «Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst», 208-216 (1839); trad. it. *Per la critica della filosofia hegeliana* (C. Cesa), in L. FEUERBACH, *Opere*, Bari 1965, pp. 107-154.

– *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, IX: *Kleinere Schriften II* (1839-1846), a cura di W. SCHUFFENHAUER, Berlin 1970, pp. 243-263.

FISCHER K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1901. Repr. fax.: Darmstadt 1963.

– *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, Heidelberg 1909; Stuttgart 1852³.

HEIDEGGER M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in M. HEIDEGGER *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 35-71; trad. it. *La costituzione onto-teologica della metafisica* (U.M. Ugazio), in *Identità e differenza*, in «Aut-aut», 187-188 (1982), pp. 17-37.

– *Gesamtausgabe*. Sezione III: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, 68: *Hegel*, a cura di I. SCHÜSSLER, Frankfurt a.M. 1993.

– *Gesamtausgabe*. Sezione II: *Vorlesungen 1919-1944*, 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, a cura di G. SEUBOLD, Frankfurt a.M. 1991.

– *Gesamtausgabe*. Sezione II, 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, a cura di C. STRUBE, Frankfurt a.M. 1997.

– *Gesamtausgabe*. Sezione III: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, 67: *Metaphysik und Nihilismus*, a cura di H-J. FRIEDRICH, Frankfurt a.M. 1999.

HERDER J.G., *Gott. Einige Gespräche (Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Gotha 1787, 1800²), in J.G. HERDER, *Sämtliche*

Werke, a cura di B. SUPHAN, Berlin 1887, pp. 401-580. Ripr. fax.: Hildesheim 1967, pp. 401-580.

JACOBI F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefe an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785; trad. it. *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn* (F. Capra, II ed. riv. da V. Verra), Bari 1969.

– Werke, 6 voll., a cura di F.H. JACOBI, F. ROTH e F. KÖPPEN, Darmstadt 1968 (ripresa dell'edizione Leipzig, 1812-1825).

– Werke: *Gesamtausgabe*, a cura di K. HAMMACHER e W. JAESCHKE, Hamburg - Stuttgart 1998 ss.

– Jacobi. *Scritti e testimonianze*, a cura di V. VERRA, Torino 1966.

– *Idealismo e realismo*, a cura di N. BOBBIO, Torino 1948. (Comprende: *Introduzione generale alla raccolta delle opere filosofiche del 1815*; *David Hume o sulla Fede*; *Jacobi a Fichte*; *Intorno a una profezia di Lichtenberg*; *Le cose divine e la loro rivelazione* [parziale]).

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Sezione 1: Werke, III-IV, Berlin 1903-1904; trad. it. *Critica della ragion pura* (G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, 1987), 2 voll., Bari 1909-1910.

KYM A.L., *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*, Zürich 1849.

LEIBNIZ G.W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, pubblicati interamente seguendo i manoscritti di Hanovre, Vienne et Paris e presentati da A. ROBINET, Paris 1986, pp. 67-127; trad. it. *Principi della filosofia o monadologia. Principi razionali della natura e della grazia* (S. Cariati), Milano 1997, pp. 61-99.

MICHELET C.L., *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 voll., Berlin 1837-1838.

NICOLIN F. (ed), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970.

PLATNER E., *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig 1782.

ROSENKRANZ K., *Wissenschaft der logischen Idee*, I: *Metaphysik*, II: *Logik und Ideenlehre*, Königsberg 1858-1859.

– *Hegels Leben. Supplement zu Hegel's Werke*, Berlin 1844; rist. Darmstadt 1969; trad. it. *Vita di Hegel* (R. Bodei), Firenze 1966.

SCHELLING F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. SCHELLING, I, 3, Stuttgart 1858, pp. 327-634; trad. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale* (M. Losacco, riv. da G. Semerari), Bari 1965.

– *Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen*, in F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, I, 10, pp. 3-200; trad. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (G. Durante), Bari 1996.

– *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* in F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, X, pp. 201-224; trad. it. *Prefazione ad uno scritto filosofico del signor Victor Cousin* (M. Ravera), in «Filosofia», 28 (1977), pp. 495-512.

– *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in F.W.J. SCHELLING, *Schellings Werke*, a cura di M. SCHRÖTER, III, München 1958; trad. it. *Esposizione del mio sistema filosofico* (G. Ferri, riv. da G. Semerari), Bari 1969.

SCHOLZ H. (ed), *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.

SPAVENTA B., *Logica e metafisica*, in B. SPAVENTA, *Opere*, a cura di G. GENTILE, Firenze 1972, III, pp. 3-430.

– *Le prime categorie della logica di Hegel*, in B. SPAVENTA, *Opere*, I, pp. 367-438.

SPINOZA B., *Opera*, 4 voll., in Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, a cura di K. GEBHARDT, Heidelberg 1924 ss.

– *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in B. SPINOZA, *Opera*, II, pp. 41-308; trad. it. *Ethica* (G. Durante), con note di G. GENTILE, riv. ed ampliate da G. RADETTI, Firenze 1963, 1984².

– *Epistolario*, trad. it. (A. Droetto), Torino 1974².

TIEDEMANN D., *Geist der spekulativen Philosophie*, I, Marburg 1791; rist. Bruxelles 1969.

TRENDELENBURG A., *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Leipzig 1870³; trad. it. parz. (III cap. del vol. I) *Il metodo dialettico* (A. Morselli), Napoli 1990.

WERDER K., *Logik als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Parte I, Berlino 1841; rist. Anast. Hildesheim 1977.

III. LETTERATURA SECONDARIA

1. *Studi di carattere generale su G.W.F. Hegel*

ADORNO Th.W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1963; trad. it. *Tre studi su Hegel* (F. Serra), Bologna 1971.

ANGEHRN E., *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin - New York 1977.

BECKER W., *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart 1969.

BLOCH E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951, nuova ed. accresciuta, Frankfurt a.M. 1962; trad. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel* (R. Bodei), Bologna 1975.

BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.

BONITO OLIVA R., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Napoli 2000.

BUBNER R., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.

– *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a.M. 1990.

CHIEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla 'Fenomenologia dello spirito'*, Trento 1980.

CORTELLA L., *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Napoli 1995.

– *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova 2002.

D'HONDT J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966.

– *Hegel secret*, Paris 1986²; trad. it. *Hegel segreto* (E. Tota e M. Duichin), Milano 1989.

– (ed), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris 1970.

DONÀ M., *Sull'assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Torino 1992.

FETSCHER I. (ed), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973.

GADAMER H.-G., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1971; 1980²; trad. it. *La dialettica di Hegel* (R. Dottori e C. Angelino), Torino 1973.

HAERING T., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Leipzig 1929-38; rist. Aalen 1963.

HARTMANN N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 voll., Berlin 1923-29: I (*Hegel*); trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco* (B. Bianco), Milano 1972.

HAYM R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857. Ripr. fax: Hildesheim 1962.

HENRICH D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971.

– *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.

– (ed), *Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*, Stuttgart 1983.

HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. I: Systementwicklung und Logik. II: Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg 1987.

HYPPOLITE J., *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948; trad. it. *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (R. Salvadori), in J. HYPPOLITE et al., *Interpretazioni hegeliane*, Firenze 1980.

JARCZYK G. - LABARRIÈRE P.-J., *Hegelianism*, Paris 1986.

JÜRGENSEN S., *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg 1997.

KRONER R., *Von Kant bis Hegel*, 2 voll., Tübingen 1921-1924, 1961².

LÖWITH K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zürich-Wien 1941; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo diciannovesimo* (G. Colli), Torino 1949.

LUGARINI L., *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973; nuova ed. rived. con tre appendici, Napoli 2000.

– *Prospettive hegeliane*, Roma 1986.

MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932; trad. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (E. Arnaud e M. Dal Pra), Firenze 1969.

MARTINETTI P., *Hegel*, Milano 1943.

MASULLO A., *La potenza della scissione: letture hegeliane*, Napoli 1997.

MOLINARO A. (ed), *Hegel 1831-1981*, in «Aquinas», 24 (1981), pp. 203-406.

NANCY, J.L., *Hegel: l'inquiétude du négatif*, Paris 1997; trad. it. *Hegel. L'inquietudine del negativo* (A. Moscati), Napoli 1998.

RIEDEL M. (ed), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M. 1990.

RUGGIU L. - TESTA I. (edd), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Napoli 2003.

SINN D., *Die Kritik am Identitätsprinzip. Von Heidegger zu Hegel*, Bonn 1988.

TESSITORE F. (ed), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970.

VERRA V., *Letture hegeliane: idea, natura e storia*, Bologna 1992.

– (ed), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981.

VITIELLO V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli 1979.

– (ed), *Hegel e la comprensione della modernità*, Milano 1991.

2. Saggi sulla «Scienza della logica» (ed aspetti logici del sistema)

Per una completa bibliografia degli studi novecenteschi sulla *Scienza della logica* si rimanda a E. HASSELBERG - F. RADETE (edd), *Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Eine internationale Bibliographie ihrer Rezeption im XX. Jahrhundert*, 3 voll., Wien 1993 (arriva fino al 1990).

Commentari

BIARD J. et al., *Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel*, 3 voll., Paris 1983.

DE VOS L., *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bonn 1983.

McTAGGART J., *A Commentary on Hegel's Logic*, New York 1910.

SCHMIDT K.J., G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997.

SCHMITZ H., *Hegels Logik*, Bonn 1992.

WÖLFLE G.M., *Die Wesenslogik in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1994.

Studi critici

ARNDT A. - C. IBER (edd), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000.

ARTOLA BARRENECHEA J.M., *Realidad y necesidad en la 'Ciencia de la Logica' de Hegel*, in «Revista de Filosofia», 3 (1979), pp. 139-166.

BAPTIST G., *Il problema della Modalità nelle Logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Genova 1992.

BELAVAL Y., *La Doctrine de l'Essence chez Hegel et chez Leibniz*, in *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris 1976.

BELLAN A., *La Logica e il 'suo' altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Padova 2002.

BODEI R., *Logica inconscia e soggettività in Hegel* in G. MOVIA (ed), *La logica di Hegel e la storia della filosofia. Atti del Convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993)*, Cagliari 1996, pp. 95-112.

BURBIDGE J., *Transition or Reflection*, in «Revue Internationale de Philosophie», 139-140 (1982), pp. 111-123.

BURKHART B., *Hegels Wissenschaft der Logik im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels 'Wissenschaft der Logik' bis 1831*, Zürich - New York 1993.

CHIEREGHIN F., *Principio e inizio in Hegel*, in RUGGIU L. - TESTA I. (edd), *Hegel contemporaneo*, pp. 523-543.

COLLIOT-THÉLÈNE C., *Logique et langage. L'idéalisme spéculatif*, in «Archives de philosophie», 62 (1999), pp. 17-45.

D'HONDT J., *La critique hégélienne de la métaphysique*, in «Revue de synthèse», 114 (1993), pp. 193-211.

– *La critique hégélienne*, in «Revue philosophique», 70 (1999), pp. 169-180.

DI GIOVANNI G. (ed), *Essays on Hegel's Logic*, Albany (NY) 1990.

- DOZ A., *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris 1987.
- *Le sens du mot 'absolu' chez Hegel*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 80 (1996), pp. 5-11.
- *Hegels Logik als erneuerte Ontologie*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 29 (1997), pp. 93-101.
- DUBARLE D., *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 56 (1972), pp. 193-222.
- DÜSING K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1976.
- *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und der Philosophie des Subjektiven Geistes*, in «Hegel-Studien», Beiheft 19 (1979), pp. 201-214.
- L'Être dans la 'Logique' de Hegel*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 89 (1995), pp. 1-27.
- FALK H.-P., *Das Wissen in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Freiburg - München 1983.
- FLEISCHMANN E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968; trad. it. *La Logica di Hegel* (A. Solmi), Torino 1975.
- FULDA H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1965.
- *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, in «Hegel-Studien», Beiheft 3 (1966), pp. 103-134.
- *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, in D. HENRICH (ed), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986, pp. 328-349.
- HORSTMANN R.-P. - THEUNISSEN M., *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels 'Logik'*, Frankfurt a.M. 1980.
- GIUSPOLI P., *Verso la Scienza della logica. Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Trento 2000.
- GUZZONI U., *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg - München 1981.
- HACKENESCH C., *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Frankfurt a.M. 1987.
- HEINRICHS J., *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Diss., Bonn 1974.
- HENRICH D., *Anfang und Methode der Logik*, in D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, pp. 73-95.
- *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.-P. HORSTMANN (ed), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1978, pp. 213-229.

– *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, in «Hegel-Studien», 18 (1978), numero monografico, pp. 203-324.

– (ed), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*.

HORSTMANN R.-P. (ed), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*.

JAESCHKE W., *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, in «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117.

– *Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel*, in D.E. KLEMM - G. ZÖLLER (edd), *Figuring the Self: subject, absolute and others in classical German philosophy*, Albany (NY) 1997, pp. 193-205.

JARCZYK G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris 1980.

KOCH A.F., *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 53 (1999), pp. 1-29.

KRUCK G. - SCHICK F., *Reflexion und Absolutes. Ein immanenter Kommentar zur Kategorie 'das Absolute' in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Theologie und Philosophie», 69 (1994), pp. 90-99.

LABARRIÈRE P.-J., *Hegel: y a-t-il une violence du concept?* in «Laval théologique et philosophique», 48 (1992), pp. 212-225.

– JARCZYK G., *Absolu/Sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif*, in «Laval théologique et philosophique», 51 (1995), pp. 239-250.

LANDUCCI S., *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978.

LÉCRIVAIN A., *Phénoménologie de l'Esprit et Logique*, in «Archives de Philosophie», 60 (1997), pp. 179-196.

LEWIS C., *Recent Literature on Hegel's Logik*, in «Philosophische Rundschau», 28 (1981), pp. 115-130.

LONGUENESSE B., *Hegel et la critique de la métaphysique: Étude sur la doctrine de l'essence*, Paris 1981.

– *L'effectivité dans la Logique de Hegel*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 87 (1982), pp. 495-503.

LUCAS H.-Ch., *Hegels Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Mit besonderer Berücksichtigung der Berliner Zeit*, in «Hegel-Studien» 26, (1991), pp. 32-40.

– PLANTY-BONJOUR G. (edd), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart 1989.

LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Napoli 1998.

– *Heidegger e la Logica hegeliana*, in «Il pensiero», 2 (1999), pp. 7-35.

– (ed), *Hegel tra Logica ed etica*, Roma 1982.

MAJETSCHAK S., *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin 1992.

MANCINI F., *Il concetto hegeliano dell'assoluto nella 'Scienza della logica'*, in «Il Pensiero», 32 (1992), pp. 87-109.

MARX W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der 'Wissenschaft der Logik'*, Stuttgart 1972.

– *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, in «Hegel-Studien», 11 (1976), pp. 125-147.

MITSCHERLING J., *The Identity of the Human and the Divine in the Logic of Speculative Philosophy*, in M. BAUR - J. RUSSON (edd), *Hegel and the Tradition: Essays in Honour of H.S. Harris*, Toronto - Buffalo - London 1997, pp. 143-162.

MOVIA G., *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La Logica hegeliana dell'essere determinato (parte I)*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 86 (1994), pp. 110-133.

– (ed), *La logica di Hegel e la storia della filosofia. Atti del Convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993)*.

NUZZO A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova 1992.

– (ed), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Firenze 1993.

OPIELA S., *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et auto-détermination*, Paris 1983.

PÄTZOLD D. - VANDERJAGT A. (edd), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln 1991.

RADEMAKER H., *Hegels 'objektive Logik'. Eine Einführung*, Bonn 1969.

RINALDI G., *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston 1992.

– *Die Aktualität von Hegels Logik*, in «Jahrbuch für Hegelforschung», 2 (1996), pp. 27-54.

SCHÄFER R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, in «Hegel-Studien», Beiheft 45 (2001), numero monografico.

SCHNEIDER H., *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, Diss., München - Bonn 1967.

SCHICK F., *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg i.Br. - München 1994.

SCHMIDT G., *Kausalität oder Substantialität? Zu Hegels Ontologie der Geschichte*, in H.-Ch. LUCAS - G. PLANTY-BONJOUR (edd), *Logik und Geschichte in Hegels System*, pp. 147-171.

SCHUBERT A., *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Königstein-Ts. 1985.

SEVERINO G., *Inconscio fondamento abisso nella Scienza della logica di Hegel*, in «Il Pensiero», 33 (1993), pp. 33-65.

THEUNISSEN M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1978.

– *Hegels Beitrag zur Aufklärung von Reflexionsbestimmungen*, in M. STAMM (ed), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart 1998, pp. 375-416.

VITIELLO V., *Sull'essenza nella Logica hegeliana*, in L. LUGARINI (ed), *Hegel fra Logica ed etica*, pp. 165-177.

– *Hegel e la possibilità dell'inizio*, in «Il pensiero», 36 (1997), pp. 41-54.

WANDSCHNEIDER D. (ed), *Das Problem der Dialektik*, Bonn 1997.

3. Studi interamente o parzialmente dedicati al rapporto di Hegel con Spinoza e lo spinozismo

ARMOUR L., *Being and Idea. Developments of some themes in Spinoza and Hegel*, Hildesheim - Zürich - New York 1992.

BAUMGARDT D., *Spinoza und der deutsche Spinozismus*, in «Kant-Studien», 32 (1927), pp. 182-192.

BECK R.N., *Some idealistic themes in the 'Ethics'* in R. KENNINGTON (ed), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington DC 1980, pp. 73-88.

BIASUTTI F., *Lo spinozismo in Hegel: l'assoluto e l'individuale*, in «Verifiche», 2 (1973), pp. 19-41.

– *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Trento 1979, in particolare pp. 69-122.

– *Attualità della storiografia hegeliana. Il caso Spinoza*, in «Verifiche», 32 (2003), pp. 3-29.

BOEHM R., *Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 22 (1968), pp. 165-186.

BRAUN H., *Spinozismus in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, in «Hegel Studien», 17 (1982), pp. 53-74.

BRETON S., *Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l'enjeu d'une alternative*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-1983), pp. 61-87.

BYRNE L., *Hegel's Criticism of Spinoza's Concept of the Absolute*, in G. DI GIOVANNI (ed), *Essays on Hegel's Logic*, pp. 113-126.

CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961.

– *Filologia spinoziana e spinozismo nella concezione politica di Hegel a Jena*, in «Verifiche», 6 (1977), pp. 707-729.

– *Le concept spinozien d'infini aux origines de la dialectique hégélienne*, in *Spinoza entre Lumière et Romantisme* («Les Cahiers de Fontenay», 36-38 [1985], numero monografico), pp. 115-121.

- COLLETTI L., *Hegel e Spinoza in Il marxismo e Hegel*, II, Bari 1969, pp. 193-202.
- COPLESTON F.C., *Pantheism in Spinoza and the german Idealists*, in «Philosophy», 21 (1946), pp. 42-56.
- CRAMER K., *Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinoza-Interpretation*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31 (1977), pp. 527-544.
- *Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz*, in «Neue Hefte für Philosophie», 12 (1977), pp. 1-8.
- *Eine kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation*, in *Lo spinozismo ieri e oggi* («Archivio di filosofia», 46 [1978], numero monografico), pp. 259-265.
- DE GIOVANNI B., *Spinoza e Hegel: l'oggettivismo di Antonio Labriola*, in «Centaurio», 9 (1983), pp. 26-47.
- DELBOS V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris 1893, in particolare pp. 436-483. Ripr. fax.: Paris 1990.
- D' HONDT J., *Hegel et Spinoza*, in «Revue de Synthèse», 89-91 (1978), pp. 207-219.
- DOZ A., *L'actualité et la rencontre de Spinoza* in A. Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, pp. 125-139.
- *Spinoza lecteur de Hegel? A propos d'un ouvrage de P. Macherey*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 89 (1984), pp. 99-122.
- DUJOVNE L., *La influencia de Baruch Spinoza in Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, IV, Buenos Aires 1945, pp. 167-177.
- DÜSING K., *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, in «Hegel-Studien», Beiheft 20 (1980), pp. 25-44.
- *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983, in particolare pp. 160-195.
- *Von der Substanz zum Subjekt: Hegels spekulative Spinoza-Deutung* in M. WALTHER (ed), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg 1992, pp. 163-180.
- ENGLISH F., *Protokoll der Diskussion 'Hegel und Spinoza'* in M. WALTHER (ed), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, pp. 181-198.
- FALGUERAS I., *La contribución de Espinosa al idealismo moderno*, in «Anuario filosófico», 11 (1978), pp. 59-74.
- FLEISCHMANN E.J., *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 18 (1964), pp. 3-29.
- FOLKERS H., *Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel*, in «Philosophisches Jahrbuch», 105 (1998), pp. 381-397.
- FOSS L., *Hegel, Spinoza, and a Theory of Experience as Closed*, in «The Thomist», 35 (1971), pp. 435-446.

FRIGO G.F., *L'ateo di sistema. Il 'caso Spinoza' nella storiografia filosofica tedesca dall'Aufklärung alla Romantik*, in «Verifiche» 6 (1977), pp. 811-859.

GANCIKOV L., *Aporie del panlogismo. (Spinoza e Hegel)*, in *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita* (supplemento speciale della «Rivista di filosofia neoscolastica»), a cura della facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1933, pp. 85-98.

GARCÍA F., *Hegel ante Spinoza: un reto*, in «Anales del seminario de metafísica», 16 (1981), pp. 31-88.

GARNIRON P., *Hegel: deux leçons sur Spinoza*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 89-92.

– *La substance spinoziste d'après les manuscrits d'auditeurs des cours de Hegel d'histoire de la philosophie à Berlin*, in «Raison présente», 41 (1977), pp. 81-106.

GILEAD A., *The Problem of Immediate Evidence: the Case of Spinoza and Hegel*, in «Hegel-Studien», 20 (1985), pp. 145-162.

GRUNDWALD M., *Spinoza in Deutschland*, Berlin 1897. Ripr. fax.: Aalen 1986.

GUEROULT M., *Spinoza*, 1: *Dieu*, Paris 1968, in particolare pp. 462-468.

GYSSENS-GOSSELIN M., *Hegel en Spinoza*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 27 (1971).

HARRIS E.E., *The Concept of Substance in Spinoza and Hegel*, in E. GIANCOTTI (ed), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso (Urbino, 4-8 ottobre 1982)*, Napoli 1985, pp. 51-70.

HÄRTING T., *Hegel und die spinozistische Substanz. Zur Kritik seiner theologischen Präokkupation*, in «Philosophisches Jahrbuch», 75 (1967-1968), pp. 416-419.

HONGISTO M. - OITTINEN V., *'Potentia hominis' - Spinoza, Hegel, Marx über das menschliche Wesen*, in «Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie - Societas Hegeliana», 3 (1985), pp. 170-178.

HÖSLE V., *Hegel und Spinoza*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 59 (1997), pp. 69-88.

HUISMAN B., *L'inaliénable et l'imprescriptible. Autour d'une rencontre peu fortuite entre Spinoza et Hegel*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 117-126.

HULIN M., *Spinoza l'oriental?*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 139-170.

JANICAUD D., *Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme*, in J. D'HONDT (ed), *Hegel et la pensée moderne: Séminaire sur Hegel [1967-68]*, Paris 1970, pp. 161-192.

KLEVER W.N.A., *Dialektiek contra axiomatiek. Een confrontatie tussen Spinoza en Hegel onder metodologisch opzicht*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 33 (1974).

LEFEBVRE J.P., *Heine, Hegel, et Spinoza*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 211-230.

LONGUENESSE B., *Necessité absolue: Hegel n'est pas spinoziste*, in LONGUENESSE B., *Hegel et la critique de la métaphysique*, pp. 188-204.

LUCAS H.-Ch., *Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 127-138.

– *Causa sive ratio*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 171-204.

– *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Untersuchungen zur Logik. Der Einfluß Spinozas*, Diss., Köln 1974.

– *Spinoza in Hegels Logik*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 45 (1982).

– *Spinoza, Hegel, Whitehead: Substance, Subject, and Superject*, in G.R. LUCAS jr (ed), *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany (NY) 1986, pp. 39-57.

LUGARINI L., *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*, in «Revue Internationale de Philosophie», 36 (1982), pp. 21-36.

– *Spinoza nella formazione della dialettica hegeliana*, in L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, pp. 55-76.

MACHEREY P., *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979.

– *De la médiation à la constitution: description d'un parcours spéculatif*, in «Cahiers Spinoza», 4 (1982-83), pp. 9-38.

– *Le Spinoza idéaliste de Hegel/Hegels idealistischer Spinoza*, in M. WALTHER (ed), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, pp. 146-162.

MALUSCHKE G., *Die Stellung des Spinozismus in Hegel's Dialektik* in G. MALUSCHKE, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik* («Hegel-Studien», Beiheft 13 [1974], numero monografico), pp. 55-81.

MCMINN J.B., *A Critique on Hegel's Criticism of Spinoza's God*, in «Kant-Studien», 51 (1959-60), pp. 294-314.

MEYER B., *Spinozas System: eine Wurzel von Hegels Philosophie des absoluten Geistes*, in «Hegel-Jahrbuch», 12 (1972), pp. 223-231.

MICHELINI F., *Sostanza, Erinnerung, movimento riflessivo. Sul confronto di Hegel con Spinoza nella Scienza della logica*, in G. SEVERINO (ed), *Anima tempo memoria*, Milano 2000, pp. 101-120.

– *Hegel 'spinozista conseguente'?* in «Giornale di metafisica», 25 (2003), pp. 271-286.

MIGNINI F., *Le problème de l'esthétique spinoziste à la lumière de quelques interprétations, de Leibniz à Hegel*, in *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, pp. 123-141.

MOLINU N.C., *Logica del cominciamento in Hegel e Spinoza*, in MOVIA G. (ed), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, pp. 185-230.

MORFINO V., *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano 1997.

- (ed), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano 1998.
- MYERS H.A., *Systematic Pluralism in Spinoza and Hegel*, in «The Monist», 45 (1935), pp. 237-263.
- *The Spinoza-Hegel paradox. A Study of the choice between traditional idealism e systematic pluralism*, New York 1974. Repr. of the 1944 ed., Ithaca (NY).
- NEGRI A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza*, Milano 1981.
- OITTINEN V., *Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt a.M. 1994.
- ORTUETA J.D.S., *Hegel y Leibniz frente a Spinoza*, in «Anales del seminario de metafísica», 10 (1975), pp. 101-126.
- PARKINSON G.H.R., *Hegel, Pantheism and Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas», 38 (1977), pp. 449-459.
- PÄTZOLD D., *Hegels Trasformation des Substanzbegriffs in der 'Wissenschaft der Logik'*, in D. PÄTZOLD - A. VANDERJAGT (edd), *Hegels Transformation der Metaphysik*, pp. 98-108.
- RENSMA P.A., *Eros and wholeness in the Thought of Spinoza and Hegel*, Pennsylvania State Univ. 1970 (Ph. D. Thesis).
- RIEDEL M., *Hegels Kritik des Naturrechts*, in «Hegel-Studien», 4 (1967), pp. 177-204.
- ROSEN S., *Hegel, Descartes and Spinoza*, in J.B. WILLBUR (ed), *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, Assen - Amsterdam 1976, pp. 115-132.
- ROTENSTREICH N., *From Substance to Subject. Studies in Hegel*, The Hague 1974.
- SCHMITZ K.L., *Hegel's Assesment of Spinoza*, in R. KENNINGTON (ed), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, pp. 229-243.
- SHMUELI E., *Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 1 (1970), pp. 176-191.
- *Some Similarities between Spinoza and Hegel on Substance*, in «The Thomist», 36 (1972), pp. 645-657.
- SENDEN G.H. VAN, *Spinoza en Hegel*, in «Het kouter», 1 (1936), pp. 453-473.
- SOUCHE-DAGUES D., *Spinoza et Hegel. Réflexions sur un livre récent*, in «Les études philosophiques», 38 (1983), pp. 87-100.
- STRICKLER N., *The Problem of the absolute. A Study on Spinoza, Hegel and Wittgenstein*, Chicago (IL) 1973 (Ph. D. Thesis).
- TARROZZI G., *Di alcuni concetti di Hegel messi in rapporto col determinismo spinoziano e col positivismo*, in «Rendiconto delle sessioni della Regia Accademia della Scienze dell'Istituto di Bologna», Classe di Scienze Morali, serie III, 9 (1934-1935), pp. 54-65.

TIMM H., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, I: *Die Spinoza-Renaissance*, Frankfurt a.M. 1974.

VAYSSE J.M., *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris 1994, in particolare capitolo V: *Spinoza ou la condition de possibilité de la philosophie*.

VERRA V., *Hegel interprete della filosofia moderna*, in «De Homine», 38-40 (1971), pp. 105-130.

WALTHER M., *Spinoza als Kritiker der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau», 28 (1981), pp. 275-300.

– (ed), *Spinoza und der deutsche Idealismus*.

YOVEL Y., *Le Dialogue Hegel-Spinoza. Sa structure logique et sa voix humaine*, in *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, pp. 103-113.

YOVEL Y., *Spinoza and Hegel: The Immanent God - Substance or Spirit?* in Y. YOVEL, *Spinoza and Other Eretics*, II: *The Adventures of Immanence*, Princeton 1989, pp. 27-50.

ZIMMERLI W.C., *Der absolute Grundsatz (Fichte, Spinoza)*, in *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ‚Differenzschrift‘* («Hegel-Studien», Beiheft 12 [1986²], numero monografico), pp. 137-155

4. Altri studi

BERTI E., *Soggetto, anima e identità personale in Aristotele*, in G. SEVERINO (ed), *Il destino dell'io*, Genova 1994, pp. 33-49.

BISCUSO M., *Tra Esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Napoli 1997.

– ‘Posizioni’ e ‘Prospettive’ filosofiche in Hegel storico della filosofia, in «Il canocchiale», 1 (1997), pp. 33-65.

BODEI R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987.

BONITO OLIVA R., *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla ‘Filosofia dello spirito’ jenesi di Hegel*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche» 90 (1979), pp. 383-407.

– CANTILLO G. (edd), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Napoli 1998.

BONSIPEEN W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften* (Hegel-Studien», Beiheft 16 [1977], numero monografico).

BRUEGGEN M., *La critique de Jacobi par Hegel dans ‘Foi et savoir’*, in «Archives de Philosophie», 30 (1967), pp. 187-198.

CAVARERO A., *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Trento 1984.

CESA C., *Considerazioni provvisorie sulla soggettività hegeliana. Posizione o crisi?*, in A. BRUNO (ed), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Milano 1988, pp. 13-41.

- CHIEREGHIN F., *La 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1994.
- COLOMBO E. (ed), *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Milano 1988.
- CRAMER W., *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Frankfurt a.M. 1959.
- *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Frankfurt a.M. 1966.
- CRISTOFOLINI, P., *I due/infiniti attributi in Spinoza*, in «Annali di Pisa», 1979, pp. 1175-1188.
- DINI, T., *In dialogo col fantasma. Il confronto di Jacobi con la filosofia di Spinoza*, in «Archivio di Storia della cultura», 15 (2002), pp. 195-231.
- HYPPOLITE J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1974; trad. it. *Genesi e struttura della 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel* (G.A. De Toni), Firenze 1974.
- HULIN M., *Hegel et l'Orient*, Paris 1979.
- ILLETTERATI L., *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento 1996.
- JAESCHKE W., *Soggetto e soggettività*, in R. BONITO OLIVA - G. CANTILLO (edd), *Fede e sapere*, pp. 249-262.
- KNUDSEN H., *Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weiße*, Berlin - New York 1972.
- LABARRIÈRE J.-P., *Le savoir absolu de l'esprit*, in T.F. GERAETS (ed), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit. Actes du Colloque international tenu à l'Université d'Ottawa du 6 au 8 novembre 1981*, Ottawa 1984, pp. 71-79.
- LIEBRUCKS B., *Reflexion über den Satz Hegels 'Das Wahre ist das Ganze'*, in M. HORKHEIMER (ed), *Zeugnisse. Festschrift zum 60. Geburtstag von Th.W. Adorno*, Frankfurt a.M. 1963, pp. 74-114.
- MARQUET J.-F., *Singularité et absolu dans la philosophie de Hegel*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 80 (1996), pp. 45-57.
- MASULLO A., *Il 'fondamento' in Hegel*, in F. TESSITORE (ed), *Incidenza di Hegel*, pp. 77-165; poi in A. MASULLO, *Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971, pp. 47-135.
- MICHELINI F. - MORANI R. (edd), *Hegel e il nichilismo*, Milano 2003.
- MIGNUCCI M., *L'interpretazione hegeliana della logica di Aristotele*, in G. MOVIA (ed), *Hegel e Aristotele. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, Cagliari 1997, pp. 29-49.
- MORETTO A., *Hegel e la 'matematica dell'infinito'*, Trento 1984.
- NUNZIANTE, A.-M., *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Trento 2001.

RIEDEL M., *Erster und anderer Anfang. Hegels Bestimmung des Ursprungs und Grundes der Griechischen Philosophie*, in H.-Ch. LUCAS - G. PLANTY-BONJOUR (edd), *Logik und Geschichte in Hegels System*, pp. 173-197; trad. it. *Hegel e il problema dell'inizio della filosofia greca*, in «Discorsi», 8 (1988), pp. 7-28.

RÖD W., *Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die spinozianische Wissenschaftskonzeption*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31 (1977), pp. 497-510.

RUGGENINI M., *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Milano 1996.

– *Hegel e il nichilismo* in F. MICHELINI - R. MORANI (edd), *Hegel e il nichilismo*, pp. 85-114.

RUGGIU L. (ed), *Filosofia del tempo*, Milano 1998.

SAMONÀ L., *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel ed Aristotele*, Palermo 1988.

– *Atto puro e pensiero di pensiero nell'interpretazione di Hegel*, in G. MOVIA (ed), *Hegel e Aristotele*, pp. 203-252.

SANTINELLO G. (ed), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia 1979.

SCHALL C., *Hegels Begriff des Äthers und seine logischen Implikationen*, in K. VIEWEG (ed), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München 1999, pp. 129-150.

SCHMITZ H., *Hegels Begriff der Erinnerung*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 9 (1964), pp. 37-44.

SCHULIN E., *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958; trad. it. *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke* (M. Martirano), Napoli 1999.

SEVERINO G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova 1983.

– *Filosofia, storia della filosofia e storiografia filosofica alle soglie del nuovo millennio*, in L. MALUSA (ed), *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Milano 1999, I (Relazioni), pp. 143-167.

TUOZZOLO C., *Schelling ed il cominciamento hegeliano*, Napoli 1995.

THEUNISSEN M., *Dialektik vor dem Hintergrund des sie unterlaufenden Denkens - La dialettica a confronto con un pensiero che vuole eluderla*, a cura di N. DE DOMENICO, Palermo - Firenze 1999.

VARNIER G., *Ragione, negatività, autocoscienza*, Napoli 1990.

VERRA V., *Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963, in particolare i capitoli III, IV, V.

– *Storia e memoria in Hegel*, in F. TESSITORE (ed), *Incidenza di Hegel*, pp. 341-365.

VESPA M., *Heidegger e Hegel*, Padova 2000.

- VITIELLO V., *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Napoli 1990.
- *La critica hegeliana a Fichte*, in F. MICHELINI - R. MORANI (edd), *Hegel e il nichilismo*, pp. 115-140.
- WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a.M. 1992.

Indice dei nomi

- Abegg Julius Friedrich Henrich, 126
 Althusser Louis, 68n
 Anselmo d'Aosta, 174n
 Aristotele, 127n, 142 e n, 153n, 156n, 174n
 Artola Barrenechea José María, 156n
 Baptist Gabriella, 114n, 125n, 126n, 127n, 128n, 129n, 132n, 174 e n, 178n
 Bayle Pierre, 62n
 Belaval Yvon, 140n, 146n, 156n
 Bellan Alessandro, 51n, 80n
 Berti Enrico, 156n
 Biard Joël, 77n, 88n, 123n, 126n, 145n, 151n, 154n, 157n
 Biasutti Franco, 159n, 160n
 Biscuso Massimiliano, 60n, 67n, 70n, 110, 111n, 139n
 Bodei Remo, 24n, 35n
 Bonito Oliva Rossella, 141n
 Brahma, 70, 71
 Braun Hermann, 56n, 135n
 Brüggén Michael, 84n
 Bruno Giordano, 127n
 Buddeus Johann Franz, 62n
 Burbidge John W., 50n
 Burkhart Bern, 27n
 Carroll Lewis, 27
 Cartesio, 67, 68, 174n
 Cavarero Adriana, 60n, 62n
 Chiareghin Franco, 18n, 33n, 35n, 36n, 37n, 38n, 73n, 101n
 Colebrooke Henry T., 70n
 Cortella Lucio, 91n, 95n
 Croce Benedetto, 21n
 D'Hondt Jacques, 20n, 56n
 Doz André, 130n, 149n, 153n, 155n
 Düsing Klaus, 19n, 65n, 68n, 74n, 110n, 132n, 163 e n
 Eberhard Johann A., 62n
 English Felicitas, 74n
 Eraclito, 109
 Erdmann Johann Eduard, 120n, 131, 132 e n
 Feuerbach Ludwig, 19 e n, 36n
 Fichte Johann Gottlieb, 17n, 52 e n, 65n, 83, 110n
 Fischer Kuno, 32n
 Fleischmann Eugène J., 124 e n
 Fries Jacob, 25
 Fulda Hans Friedrich, 33n, 36n
 Gadamer Hans-Georg, 30 e n, 37n, 43n, 96 e n, 154n
 Gancikov Leonida, 21n
 Garniron Pierre, 57n, 68n
 Gentile Giovanni, 120n
 Giuspoli Paolo, 174n
 Goethe Johann Wolfgang von, 16
 Good Franz Anton, 60n, 175
 Gueroult Martial, 23n, 73 e n, 86n, 120n, 159n
 Hartmann Nicolai, 19, 20n
 Hegel Karl, 47, 53n, 177, 178, 179, 180n, 181
 Heidegger Martin, 32n, 106n, 111n, 162 e n, 163 e n, 168 e n
 Henning Leopold von, 180, 181
 Henrich Dieter, 27n, 53 e n, 80n
 Heinrichs Johannes, 36n
 Herbart Johann Friedrich, 19n
 Herder Johann Gottfried, 17n

- Hölderlin Friedrich, 16, 17
Hösle Vittorio, 20n, 128n
Hotho Heinrich Gustav, 57n, 69n, 94n, 177 e n
Hulin Michel, 69n, 70n
Jabès Edmond, 105
Jacobi Friedrich Henrich, 15, 16 e n, 17n, 18 e n, 20n, 25, 52 e n, 55n, 65n, 73, 74 e n, 75, 76 e n, 77n, 83, 84n, 122n, 153n, 161n
Jaeschke Walter, 166n
Janicaud Dominique, 68n, 103n, 110n
Jarczyk Gwendoline, 122n, 149n
Jelles Jarig, 73 e n
Kant Immanuel, 15, 16n, 52 e n, 83, 156n, 174n
Knudsen Harald, 126n
Koch Toni, 80n
Krishna, 70
Kym Andreas L., 127n
Labarrière Jean-Pierre, 35n, 149n
Landucci Sergio, 75n
Leibniz Gottfried Wilhelm, 20n, 115, 140 e n, 141, 142 e n, 143, 144, 145, 146, 155, 156 e n, 164, 166, 174n, 178,
Lessing Gotthold Ephraim, 16
Lucas Hans-Christian, 17n, 18n, 19n, 101n, 124n, 131 e n, 136 e n, 143n, 156n, 168n, 177n, 178n, 179n, 180n, 181n
Lugarini Leo, 16n, 33n, 35n, 36n, 37n, 39n, 42 e n, 43n, 46n, 53n, 74n, 80 e n, 81n, 89n, 117n, 123n, 124n, 126n, 131n, 150n, 154n, 165n
Macherey Pierre, 23n, 68n, 74n, 80n, 136, 137 e n, 164n
Maimon Salomon, 65n
Majetschak Stefan, 115n, 132n
Marcuse Herbert, 35n, 97 e n, 149n
Marquet Jean F., 124n, 165n
Marx Wolfgang, 132n
Mayer Ludwig, 18, 86n
McTaggart, John McTaggart Ellis, 128 e n
Mehmel Gottlieb E., 17n
Meinel Christian Samuel, 126
Melisso, 62n
Michelet Karl Ludwig, 127 e n, 130
Moni Arturo, 111n, 114n, 117n
Moretto Antonio, 84n
Morfino Vittorio, 18n
Movia Giancarlo, 75n
Murr Christian G. von, 18
Nicolin Friedhelm, 153n
Nunziante Antonio-Maria, 140n, 141n
Oittinen Vesa, 98n
Opiela Stanislas, 30n, 38n, 39n, 48n
Parmenide, 41n, 58, 59, 60 e n, 61, 62n, 63, 109
Paulus Heinrich Eberhard Gottlob, 17 e n, 18n, 65n
Pitagora, 174n
Platner Ernst, 65n
Platone, 15, 25, 34n, 174n
Rademaker Hans, 127, 128n
Rameil Udo, 179n, 180
Reinhold Karl Leonhard, 28
Riedel Manfred, 60n
Rosenkranz Karl, 16n
Rousseau Jean-Jacques, 17
Ruggenini Mario, 95n
Sacchi Dario, 98n
Schall Christian, 57n
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von, 16 e n, 17, 18, 19, 20n, 30 e n, 31 e n, 32n, 58n, 64n, 100 e n, 101 e n, 110n, 111, 127n, 129
Schick Friedrike, 132n
Schlegel Friedrich, 69
Schmidt Gerhart, 153n, 156n
Schmitz Hermann, 54n
Schneider Helmut, 174n
Severino Giulio, 37n, 43n, 51n, 112n, 132n, 166n
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper of, 17
Shiva, 70, 71
Shmueli Efraim, 20n

Souche-Dagues Denise, 137n	Verra Valerio, 20n, 35n, 36n, 47n, 88n,
Spaventa Bertrando, 27n, 32n, 40n,	114n
145	Vishnu, 70
Stern Sigismund, 179	Vitiello Vincenzo, 21n, 31 e n, 40n,
	42n, 48n, 149n
Theunissen Michael, 80n, 88n	Werder Karl, 32n
Tholuck August, 63n	Wolff Christian, 62n, 151
Tiedemann Dieterich, 62n	Wolff Michael, 141n
Trendelenburg Friedrich Adolf, 31,	Wölffe Gerhard Martin, 128n, 133n,
32n, 120n	136n, 157n,
Tuozzolo Claudio, 32n	
Varnier Giuseppe, 24n	Zenone, 174n

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROgger - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003

«Annali di studi religiosi»

1, 2000

2, 2001

3, 2002

4, 2003

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40386-X



9 788810 403860 >